

النِّظام آراءه الكَلَامِيَّة والفلسفِيَّة

إعداد .

قنان سالم منصور

المعيدة بكلية البنات

رسالة مقدمة

لقسم الفلسفة بكلية البنات (للآداب والعلوم والبيئية)

جامعة عين شمس

للمصول على درجة ماجستير الفلسفة في الآداب
فلسفة إسلامية

إشراف

الأستاذة الدكتورة / شهيرة فضل الله أبو وافية

أستاذة الفلسفة الإسلامية - بكلية البنات

جامعة عين شمس

١٩٩٠م

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

اسم الطالب : حنان سالم منصـور
عنوان الرسالة : النظام آراؤه الكلامية والفلسفية
المشرف : الاستاذة الدكتورة/سهير فضل الله أبووافية
الوظيفة : استاذ الفلسفة الاسلامية ورئيس قسم الفلسفة
بكلية البنات عين شمس

المشرف :
الوظيفة :
التوقيع :
تاريخ :
توقيع :
توقيع :

التوقيع

يعتمد ،
رئيس مجلس القسم

التاريخ : ١٩ / ١٠ / ١٩٩٠ م

دراسات السنة التمهيدية

- فلسفة اسلامية
- فلسفة يونانية
- فلسفة حديثة
- فلسفة معاصرة

" شكر وتقدير "

فى بداية هذا البحث لأملك الا كلمات الشكر والعرفان لاستاذتى الفاضلة الاساتذة
الدكتورة / سهير فضل الله أبو وافية ، فقد شملتى بتوجيهاتها القيمة ، وقد أعطاتى من
وقتها الكثير وأفاضت على من علمها الغزير وفتحت لى أبواب العلم والمعرفة فهلت لى الصعب
وذلكت لى العقبات ، وانى لأرجو بما بذلت من الجهد أن أكون قد حققت شيئاً مما كانت
تأمله استاذتى فى البحث .

وأقدم بالشكر والتقدير لكل من السادة الأساتذة الأجلاء أعضاء لجنة المناقشة
لتفضلهم بالاشتراك فى هذه المناقشة ، وكذلك أسمى الحبيبة التى تحنو دائماً على ولم تبخل
بأى شئ ..

والى أخوتى الذين لم يتهاونوا بأى مساعدة معى . وكذلك زوجى لما منحنى من
تشجيع وعون فى اتمام الرسالة .

وفى النهاية ، أتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل الذين تعاونوا معى وقدموا لى
كل مساعدة ، وأطلب من الله عز وجل أن يكون هذا البحث عند حسن ظن الجميع .

ولله التوفيق ، ،

الباحثة

مقدمة البحث

قال تعالى في كتابه العزيز : " ليس للانسان الا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى " (١) صدق الله العظيم .

الحمد لله على هدايته ونسأله عز وجل العون والتوفيق - ونسأله أن يجزيانا بقدر ما عملنا وقدمنا ، وأصلي وأسلم على نبيه المصطفى "صلى الله عليه وسلم" وبعد... فالذي دفعني الى البحث في موضوعي هذا - النظام كشخصية اسلامية تعد من الشخصيات الثرية في تاريخ الفكر الاسلامي بما قدمه من مذهب فلسفي متكامل - لم يلق العناية الكافية من الباحثين كمثله من المفكرين والحق - يعتبر النظام علامة مميزة بين رجالات المعتزلة - حيث كان له مدرسته ، وتلاميذه - وكانت مدرسة المعتزلة من أكبر المدارس الكلامية في العالم الاسلامي - وأكبر تلامذته الجاحظ .

ولعلني أستطيع أن ألقى في بحثي هذا بعض الضوء على النظام من خلال عرض آرائه الكلامية والفلسفية ، ومادام النظام أحد رجال المعتزلة ، فنساقرن بينه وبين المعتزلة لنرى مكانته بين رفاقه .

وكما هو معروف توجد فرق متعددة تعبر عن مختلف الاتجاهات الكلامية للمسلمين وهي : المعتزلة ، والاشاعرة ، والظاهرية والماتريدية ، وأهل السلف ، ثم الشيعة والخوارج .

وعند حديثنا عن الفلسفة الاسلامية ، فاننا نعني بذلك تلك الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الاسلام ، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط : اما بالدفاع عن عقائده ، أو بالتفهم الدقيق لأحكامه الشرعية ، ومن هنا لا أحد يستطيع أن ينكر أن هناك فكرا فلسفيا اسلاميا ، وهناك ما يسمى بالفلاسفة المسلمين أصحاب فكر واسع وثرى .

ومن الخطأ أن نقول أن الفلسفات تتشابه في جوهر مذاهبها ، وإنما العكس تماما أنها تختلف طبقا للبيئة الداخلية والخارجية ومشكلاتها لكل أمة على حده ، ولم تعد مسألة رد كل الفلسفات الى الفلسفة اليونانية ذات

أهمية • والدليل على ذلك أنه ليس هناك لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة، ولا ما يصل بذات الله وصفاته ، ولا بالنبوة - كل هذه الموضوعات قد انبثقت من ظروف خاصة قسـى البيئة الاسلامية ، وتولدت عن مشكلات اسلامية : لقد أراد المسلمون أن يعوتوا معتقداتهم صياغة فكرية تمكهم من مواجهة البلدان التي فتحها الاسلام ، ومن هنا نشأ علم الكلام ومشكلاته •

لقد استعان فلاسفة المسلمين بالفلسفة كلاج يمكنهم من التفوق فى الجدل ، واقناع الآخرين من أجل نصرته الاسلام وانتشاره فى كل مكان ، ولكن ليس معنى هذا أنهم اعتقوا فلسفة اليونان •

وسبب اختيارى لهذه الشخصية من تلك الفرقة يرجع الى أن المعتزلة نفهموا باعتبار الممثل العقلى لعلم الكلام الاسلامى ، وعلم الكلام ، كما هو معروف ، علم اسلامى أصيل ، يدين بوجوده الى النص الدينى ذاته ، ومن هنا كان الاتجاه الكلامى هو أكثر اتجاهات الفلسفة الاسلامية أصالة • ولهذا كان اختيارى لأحد رجال المعتزلة الذين يمثلون أكثر الفرق الاسلامية اتجاهها نحو العقل ، كما يمثلون فى الوقت نفسه ، أكثر الاتجاهات أصالة فى الفكر الفلسفى الاسلامى •

وكلمة المعتزلة قد اختلف الكثيرون عليها ، وقد أثارت كثيرا من المناقشات بين الباحثين • وفى الحقيقة فتوضيح أصل هذه الكلمة يكشف عن حقيقة المعتزلة أو الاعتزال وحقيقة فلسفتهم •

والمعتزلة طائفة من المتكلمين نشأت فى العصر الأموى ، ولكنها شغلت الفكر الاسلامى فى العصر العباسى زما طويلا • وأول ما صادفنا ، بمصدا فرقة المعتزلة ، كثرة الكلام حول نشأتها ، وتعليل اطلاق اسم المعتزلة على رجالها ويردد كثير من المؤرخين عديدا من الروايات المختلفة حول هذه النقطة ، منها على سبيل المثال لا الحصر : يقال وقع خلاف بين واصل بن عطاء واستاذة الحسن البصرى حول مسألة مرتكب الكبيرة ، حيث قال واصل بن عطاء ان صاحب الكبيرة ليس مؤمنا مطلقا ، ولا كافرا مطلقا بل هو

فى منزلة بين المنزلتين ، لأمؤمن ولاكفر ثم قام واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وعندئذ قال البصرى اعتزل عنا واصل ، فمى واصل وأصحابه بالمعتزلة .

وهناك رواية أخرى تنسب كلمة المعتزلة الى الأوضاع السياسية وذلك حينما رأى جماعة من المؤمنين أن أمر المسلمين ، بعد مقتل على رضى الله عنه ، قد أصبح فى يدى معاوية فلم يرضيهم ذلك ، وأصابتهم الحرة على سلب الحق من أهله ، فرهّدوا فى الحياة ، وابتعدوا عن المجتمع السياسى كلية ، وانجهوا الى العبادة والزهد ، ولكن مالبثوا أن عادوا الى الحياة السياسية ، والدينية نتيجة الظروف المحيطة بهم ، ومن هذا المجتمع المعتزلى خرجت المعتزلة .

ويقال ان المعتزلة أنفسهم الذين أطلقوا هذا اللقب وخرجت معهم عقائدهم الكلامية على رأسهم واصل بن عطاء .

ويتلخص مذهب المعتزلة كمايقول ابن الحسن الخياط فى كتابه الانتصار وليس أحد يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : " التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فاذا أجمعت هذه الأصول فهو معتزلى " .

وقد ظهر مصطلح الأصول الخمسة فى مدرسة واصل بن عطاء ، وأتضح عند أبى الهذيل العلاف ، أما سبب وضع الأصول الخمسة عند المعتزلة فىرى الملطى " ان المعتزلة عشرون فرقة ، وهذه الفرق العشرون قد اجتمعت على أصول معينة لايفارقونها وعليها يتولون وبها يعادون " (١) .

ويقال أن هناك سببا آخر لوضع هذه الأصول ، وهو أن الفرق المعتزلية اختلفوا اختلافا كبيرا فيما بينهم ، فكان لابد من وجود أصول يتفقون عليها، ولهذا وضعوا

(١) د.على سامى النشار : مدخل الى دراسة التفكير الفلسفى فى الاسلام، ص ٨٨ .

أصولهم الخمسة ، فأصبحت ملجأهم وتمسكوا بها وكانوا يجادلون عليها ، ويتبرأون ممن يخالفهم فيها .

أريد أن أقول ان أصالة المعتزلة كفرقة كلامية اسلامية تتضح وتتجلى فى أنهم قد التزموا بالعقل منهجا وبالأخلاق نسقا وكشف تفكيرهم ، فيما عالجوه من موضوعات مختلفة مثل : صلة الله بالعالم والانسان ، وموقف الانسان من الله والعالم - ومصير الانسان ، قد كشف هذا التفكير عن اتساق لاتهافت فيه .

لقد بقيت المعتزلة ممثلة للتفكير العقلى فى أوج ازدهارها الحضارة الاسلامية . ومن هنا اتضح أهمية المعتزلة كفرقة اسلامية وتميزت عن غيرها من الفرق الأخرى فى جميع الجوانب ، وان كانت قد اتفقت مع بعض الفرق فى بعض الجوانب الا أنها اختلفت عنها فى البعض الأخرى وذلك راجع الى تمسكهم بالعقل حيث هو الحكم فى جميع المسائل سواء كانت هذه المسائل دينية أو غيرها .

وأكتفى بهذا العرض عن المعتزلة كنبذة عامة عنها - وسوف تتضح جميع الجوانب من خلال عرض آراء النظام باعتباره أحد رجال المعتزلة - حيث كان صاحب مدرسة ولله تلاميذه وعلى رأسهم الجاحظ ، وله بصماته التى تجعله من اعلام المعتزلة ومن هنا كان ذا مكانة عالية فى تاريخ الفكر الفلسفى - حيث نجد له المذهب الفلسفى الاسلامى الأصيل .

أما عن الدراسات السابقة التى تناولت النظام وفلسفته فقد سبقنى فى الاهتمام بالنظام الاستاذ الدكتور عبدالهادى أبوريدة فى دراسته عن النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية "صدر عام ١٩٤٥ م ، ثم أعاد طبع الكتاب سنة ١٩٨٩م وهو جهد طيب .

استفادت الباحثة من هذه الدراسة الى حد كبير - وحاولت جاهدة فى دراستها بالاضافة الى الدراسة السابقة أن تبرز قدرة النظام على استيعاب التيارات المعاصرة له - ورفض الدخيل على الفكر الاسلامى - الأمر الذى يجعلنا نؤكد على أن ابراهيم النظام

لم يكن يونانيا ، وإنما كان على وعى بالفكر اليوناني ، وتمثل هذا في استبقائه للتقنيات اليونانية التي كانت غالبية على لغة العصر مع تقديمها في مضمون إسلامي وهذه هي سمة الفكر المسلم بصفة عامة ، والنظام بصفة خاصة وهذا سوف يتبين من خلال البحث .

وقد قسمت بحثي هذا في خمس فصول :

الفصل الأول : يتناول سيرة النظام ومصنفاته ، فقد رأيت أولا أن أعرض سيرة النظام وذلك من أجل إبراز العناصر الإسلامية في تكوينه - وذلك من خلال عرض لبيئته الخاصة، وعصره الذي عاش فيه بكل ما يحمله من تيارات فكرية وسياسية واجتماعية من أجل بيان تكوين النظام الإسلامي - وهذا سوف يتضح من خلال مواقف متعددة ، وأيضا عرضت منهجه في التفكير - ومدى التزام النظام بالشرع ، ، وفي الدفاع عن العقيدة ضد كل التيارات التي واجهته في تلك المرحلة .

أما مصنفاته - فقد حرصت على عرض كل الكتب التي نسبت الى النظام وأن كل بعضها أوجرقت على أيدي معارضييه في عصر ومن بعد مماته .

أما الفصل الثاني : نظرية المعرفة عند النظام . يتناول المعرفة عند النظام وأيضا الفرق بين المعرفة والعلم - ثم غاية المعرفة في القرآن ، ومصادرها - من حسي وعقل وقلب - وخبر منزل من قرآن وسنة ثم القياس والاجماع .

أما الفصل الثالث : وعنوانه " آراء النظام الكلامية ، وعرضت في هذا الفصل بالتفصيل الأصول الخمسة عند المعتزلة عامة ، والنظام خاصة ، لنرى الى أي حد كان النظام متوافقا مع أصول المعتزلة ، ما انفرد به عن غيره من المعتزلة مما جعله صاحب مدرسة مستقلة لأن كل معتزلي لابد ان يكون ملما بتلك الأصول ، وذلك لأنها تبرز مكانة الفكر الإسلامي ، ومدى المامه بكل الجوانب الكلامية فجاء الفصل الى هذا النحو :

١ - التوحيد :

ويعتبر أبرز أصل عند المعتزلة ، لأنهم دافعوا عن الله ووحدته ضد

القاتلين بالتعدد، وقد استلزمته فكرة الوحدة تنزيه الله عن الحمية والمكانية .
ولذلك ملخص عقيدتهم في ذلك " ان الله تعالى واحد في ذاته ولا قسم له ، ووحد
في صفاته الأزلية لانظير له ، ووحد في أفعاله لاشريك له ، فلاقديم غير ذاته ولا قسم
له في أفعاله ، ومحال وجود قديمين " وهذا هو التوحيد .

٢ - الثاني : العدل :

دعى المعتزلة بأهل العدل والعدلية وهناك صلة بين التوحيد والعدل - لقد
نزه المعتزلة الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين ، كذلك نزهوه فسي
أصل العدل عن الظلم ، فالله عز وجل لا يصدر عنه الا الخير .

٣ - الثالث : الوعد والوعيد :

يقول الشهرستاني : " ان المعتزلة قد اتفقوا على أن المؤمن اذا خرج من
الدنيا على طاعة وتوبه ، استحق الثواب والعوض . واذا خرج من غير توبة عن
كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود في النار ، ولكن عقابه يكون أخف من عقاب
الكفار " وقد سمت المعتزلة هذا النمط وعدا ووعيدا ^(١) وترى المعتزلة أن الثواب
والعقاب ينصب على أفعال الانسان لنفسه والتي قد يقتضيها العقل ، والعقل هو
القوة المميزة بين الخير والشر أي أن الانسان هو فاعل أفعاله وعلى ذلك ما يناله
الانسان يناله باستحقاق منه . ونحن هنا أمام مذهب مطرد ومنسجم مع أصول
المعتزلة - فالله عز وجل وحده في ذاته عادل ، والله جعل الانسان في الكون
يحمل مسؤولية أخلاقية باختيار عقله في كل فعل يفعله، ولا شأن لله عز وجل
بها ومن هنا نستطيع أن نستخلص الحرية الانسانية التي دافع عنها المعتزلة .

٤ - الرابع : المنزل بين المنزلتين :

ويعتبر هذا الأصل بداية تكوين المعتزلة ويتلخص فيما يلي :

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٩ .

ان مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا وليس كافرا ، ولكن هو فى منزلة بين المنزلتين فهو فاسق - وقد دارت مناقشات كثيرة حول الكلمات الآتية : مؤمن ، فاسق ، كافر ، وأثارت الكثير من المنازعات بين طوائف المسلمين الأوائل ، فقد وضع الخوارج أصحاب الكيثر فى موضع الكافرين ويحق عليهم الموت ، أما أهل السنة اعتبروهم مؤمنين فاسقين ثم أتى المعتزلة بعد ذلك واعتبروا صاحب الكبيرة فاسق أى فى منزلة بين المنزلتين ، كما قلنا من قبل - هذا عن الأصل الرابع .

٥ - الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

ملخص هذا الأصل - أنه مبدأ أخلاقى أقره وسلم به معظم الطوائف الإسلامية ، وهو يدعو المسلمين بالجهاد فى سبيل الله عز وجل ، وإقامة أحكام الدين على كل من خالف أوامره ونواهيه سواء كان مسلما أم كافرا .

تلك هى الأصول الخمسة عند المعتزلة والتي تكون مذهبها متناسقا متكاملا يرتبط كل أصل بالآخر ، التوحيد أساسها وأقيم العدل على التوحيد ، ومن العدل انبثق أصل الوعد والوعيد ، وتفرعت من تلك الأصول الثلاث المسائل الأخرى .

أما الفصل الرابع : فيشمل على آراء النظام الفلسفية وقد جاء هذا الفصل رداعلى ما قبل من النظام واتهم بانه ليس له أى فلسفة ، وانما هو مردد ناقل عن فلسفة اليونان ولهذا سوف أعرض لآراء النظام الفلسفية لنبين مدى أصالته ، وقدرته على التغلف اذ أنه ليس مردد لآراء غيره ، حقا اطلع النظام على فلسفة اليونان كمثله غيره من المتكلمين وذلك من أجل العلم والمعرفة وليس من أجل النقل ، وسوف يتضح لنا من خلال مواقف عديده ، ان للنظام فكرا اسلاميا خالصا نابعا من أصالته الإسلامية ، وموضوعات لم تكن عند اليونانيين اطلاقا ، ونحن هنا ليس بصدد الدفاع عن النظام .

وقد اشتمل هذا الفصل على الآتى :

- ١ - الجِسم والعرض .
- ٢ - خلق العالم .
- ٣ - نقد الجزء الذي لا يتجزأ .
- ٤ - الحركة .
- ٥ - نظرية المداخله .
- ٦ - نظرية الكمون .
- ٧ - الطفرة .
- ٨ - الخلق المستمر .
- ٩ - الانسان .

أما الفصل الخامس : والأخير من الرسالة فقد تضمن الحديث عن مدرسة النظام الكلاميه وتلاميذه - كان النظام صاحب نظره علميه دقيقة ، وفكر واسع شرى .

ثم تناولت أيضا في هذا الفصل تأثير النظام بين مفكرى الاسلام فيما بعدلأن النظام شغل الحياة الفكرية في حياته وبعد مماته ، وظل أثره واضحا متجليا على أعظم صورة لدى اكبر عدد من مفكرى الاسلام ، وقد تجلى أثر النظام الناقد اما بالاخذ عنه ، أو بالهجوم عليه .

فهاجمه اعنف هجوم مفكر وأهل السنة العظماء - كالأشعرى ، والباقلانى ، والغزالى ، وغيرهم من مفكرى الاسلام . وسبب هذا الهجوم يرجع الى أن النظام فضلا عن تكلمه في مسائل وأفكار كانت موجودة في عصره ، ومتداولة بين مفكرى هذا العصر ، الا أنه زاد عليها ، وتكلم فيها بجرأة ، وخرج عن العادة ، مما أدى الى الهجوم عليه - وهذه المسائل على التوالى هي :

الخوارق والعلل ، والخير والشر ، والاختيار ، والاستطاعة ، والتولد .

أخيرا لقد جعل النظام من المذهب الكلامى فلسفة نظرية تدل على فكر مبدع ، ومفكر عالم .

هذا عن فصول البحث ومحتوياته .

وأما الخاتمة التي تلت هذه الفصول - فقد أجملت فيها أهم النتائج التي انتهت إليها - في البحث ، والتي نعى طبيعة آراء النظام الكلامية والفلسفية - ثم أنهيت البحث بذكر أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في دراستي لهذا الموضوع سواء عربية أو مراجع أجنبية .

هذه هي أهم العناصر التي تتألف منها فصول هذا البحث الذي أقدم به إلى قسم الدراسات الفلسفية - بكلية البنات جامعة عين شمس ، للحصول على درجة " ماجستير الفلسفة في الآداب " .

وفي النهاية لأملك الا كلمات الشكر والعرفان لاستاذتي الفاضلة الاستاذة الدكتورة سهير فضل الله أبووافية فقد شملتني ، بتوجيهاتها القيمة من أجل خروج هذا البحث الى الضوء . وأنى لأرجو بما بذلت من الجهد أن أكون قد حققت شيئاً مما كانت تأمل به استاذتي في البحث .

وانى على يقين بأن عملى هذا ينقصه الشئ الكثير منتظرا توجيهات الاستاذة المناقشين .

وأتوجه بالشكر والعرفان الى الأساتذة الأجلاء أعضاء لجنة المناقشة وأعترف لهم بالفضل في اثرء هذا البحث بما سيضيفون اليه من فيض علمهم وأصاله فكرهم - وأنى أرجو أن أكون قد وفقت في تقديم صورة متكاملة عن النظام كشخصية اسلامية بما تحمله من مذهب فلسفى اسلامى متكامل .

فان كان لى ماتمنيت فالحمد لله من قبل ومن بعد وان كانت الأخرى فحسبى أنى عبد أصيب واخطئ فالكمال لله وحده .

وعلى الله قصد السبيل ،

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الباحثة

حنان سالم منصور

الفصل الأول

حياة النظام

- — لقبه
- — مولده
- — النظام بين مفكر عصره
- — منهج النظام في التفكير
- — مؤلفات النظام

لقبه :

هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار بن هاني النظام (٢٣١ هـ - ٨٤٥ م) تلميذ أبي الهذيل العلاف (١) ، كان أعظم شيوخ المعتزلة ، وأقدرهم على الكلام وأكثرهم تعمقا في الفلسفة وأوفرهم إنتاجا ، ذكر الشهرستاني أنه طالع الكثير من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة (٢) ، وقال البغدادي انه عاش في صغره قوما من الشيعة والسنية وخالف بعد كبره جماعة من الفلاسفة فأخذ عنهم بعض أقوالهم (٣) .

ويقال عن النظام أنه لقب بالنظام بقول البغدادي " والمعتزلة يوهمون على الأعمار بدينه ، يوهمون أنه كان نظاما للكلام المنشور والشعر الموزون ، وانما كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، ولأجل ذلك قيل له النظام (٤) .

ولم يعرف عن أبيه شيء يذكر ، أما أمه فيقول الصفدي (٥) وأيضا ابن شاعر (٦) " انه ابن أخت أبي الهذيل العلاف وهو من كبار رجال المعتزلة في البصرة ، ومنه أخذ الاعتزال .

ويقول السيد المرتضى (٧) " أن النظام كان مولى الزياديين ، من ولد

-
- (١) ابن نباتة المصري : سرح العيون ص ١٢١ .
 - (٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ - ٦١ .
 - (٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٣ .
 - (٤) المرجع السابق ، ص ١١٣ .
 - (٥) الصفدي : " نكت الهميان في نكت العميان " ، طبعة القاهرة ١٣٢٩ هـ ١٩١١ م ص ٢٧٩ .
 - (٦) ابن شاعر : " عيون التواريخ " ، مخطوط رقم ١٥٨٨ ، المكتبة الاهلية بباريس ، ص ٦٧ .
 - (٧) السيد المرتضى : الأمالي ج ١ ص ١٣٢ .

العبيد ، وإن الرق جرى على أحد آبائه .

ويذكر لنا ابن حزم (١) أنه كان مولى لبنى بجير بن الحارث بن عباد الضبي

فالنظام من الموالى ، شأن كبار المعتزلة .

النظام كان أكبر شخصية فلسفية معتزلية فى العالم الاسلامى وقد تنبه اليه الاقدمون

لما له من قيمة عظيمة وأثر كبير ، وقد اعتبره ابن حزم (٢) وابن نباته أعظم رجال

المعتزلة اطلاقا (٣) وهذا أيضا ماقاله عليه .

وقد ذكر الجاحظ تلميذ النظام والمتصلين به من الأوائل يقولون فى كل ألف

سنة رجل لانظير له فإن كان ذلك صحيحا فهو أبو اسحاق النظام ، وقد ذكر عنه

الخليل بن أحمد قال له — فى النظام غلام بعد أن سمعه " يابنى نحن الى السماع

منك أحوج (٤) . ان دل ذلك على شئ يدل على عظمة النظام فى عصر وبعد مماته .

واعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الانسانى بحيث يذكر ابن المترضى عن بعض

المعتزلة " أنه ما ينبغى أن يكون فى الدنيا مثله " (٥) فان كان ذلك صحيحا فهو

أبو اسحاق النظام .

ويقول عنه طاش كبرى زاده " أنه شيخ من كبار المعتزلة وأئمتهم . متقدم فى

العلوم — شديد الغوص على المعانى (٦) وهذا أيضا مايردده طائفة كبيرة من أهل

السنة والجماعة .

(١) ابن حزم : الفصل ج٤ ص ١٤٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٤ وايضا — طوق الحمامة ص ١٢٣ .

(٣) ابن نباته : شرح العيون ص ١٢٢ .

(٤) الجاحظ : الحيوان ج ٣ ص ١٤٦ .

(٥) ابن المترضى : المنية ص ٢٨ .

(٦) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٤٩ .

مولد ———— ده :

ان مولد النظام فيه كثير من الخلط ، فالى الآن لم يستدل برأى قاطع على الفترة التي عاش فيها النظام ، وكل مانستطيعه هو عمل استقرات ومقارنات ، يستدل بها بالتقريب عن الفترة التي عاش فيها النظام .

فمثلا نجد ابن نباته ^(١) يقول انه توفي عام ٢٢١ هـ عن ستة وثلاثين عاما وعلى هذا فان مولد النظام يكون في عام ١٨٥ هـ . ولكن المسعودي ^(٢) يذكر أن النظام كان من حضور مجلس يحيى بن خالد البرمكي وزير الرشيد ، ونعلم أن الرشيد ولي الخلافة عام ١٧٠ هـ وانه اتخذ يحيى بن خالد البرمكي وزيرا في نفس العام ، وأنه اي الهارون مثل بالبرامكة في عام ١٨٢ هـ وأن يحيى بن خالد البرمكي قد توفي عام ١٩٠ هـ . ومن غير المعقول أن يكون النظام قد حضر مجلس الوزير يحيى وله من العمر عامان ذلك اذا أخذنا برواية ابن نباته .

وهناك رواية أخرى يذكرها السيد المرتضى أن والد النظام أخذه وهو مازال حدث الى الخليل بن أحمد ليعلمه فوجد فيه الخليل نبوغا — ويذكر لنا ابن خلكان ^(٣) والبغدادى ^(٤) ان الخليل بن أحمد توفي ما بين عام ١٦٠ هـ أو ٢٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ . وعلى هذا يكون النظام قد ولد قبل وفاة الخليل بفترة كافية لكي يتمكن من تلقى العلم من الخليل ، وان تكون قد ظهرت عليه مخايل النبوغ وهناك رواية أخرى عن أبي نواس الذي قيل انه توفي عام ١٩٥ هـ أو ١٦٩ هـ أو ١٩٨ هـ ^(٥) وهو من خصوم النظام وليس من المعقول أن يخاصم أبو نواس النظام وهو مازال ابن الثالثة عشر ، وان صحت رواية ابن نباته .

(١) ابن نباته : شرح العيون ص ١٢٢ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٦ ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

(٣) السيد المرتضى : الأمالي ج ١ ص ١٣٣ .

(٤) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٢١٧ .

(٥) البغدادى : عيون أخبار الأعيان — ص ٤٩ .

ورواية أخرى عن الجاحظ التلميذ الأول للنظام أنه ولد عام ١٥٠ هـ^(١) وليس من المعقول أن يتلمذ الجاحظ على يد استاذ أصغر منه بخمسة وثلاثين عاما ، ان صحت رواية ابن نباته .

وعلى العكس من تحديد مولده ، فان وفاته تكاد تكون محددة تقريبا فعندنا رواية ابن نباته السابقة .

وهناك رواية ابن شاکر يقول ان النظام مات عام ٢٣١ هـ^(٢) وأيضا يقول ابن حجر العسقلاني^(٣) ان النظام مات في خلافة المعتمد سنة بضع وعشرين ومائتين ، نستنتج من هذا ان النظام قد توفي بين عامي ٢٢١ هـ ، ٢٣١ هـ وعلى أساس اتصاله بالخليل بن أحمد المتوفى ما بين عام ١٦٠ هـ ، ١٧٠ هـ ، ١٧٥ هـ كما ذكرت من قبل يكون مولد النظام قبل هذا التاريخ ببضع عشر سنة تقريبا .

ونستخلص من كل ذلك أن النظام عاصر الرشيد والمأمون واتصل بالبرامكة، وهذا يعني أنه عاصر الحركة العقلية الفلسفية التي بلغت أوجها في ذلك العصر ، وقد قرأ النظام كتب الفلاسفة^(٤) واطلع على فلسفة اليونان عامة ، وأرسطو خاصة .

والنظام كمفكر مسلم درس العلوم الاسلامية كلها من فقه وكلام وأدب ، كما حفظ القرآن والانجيل والتوراة وتفسيرها^(٥) وما لاشك فيه أن النظام تتلمذ على يد أبي الهذيل العلاف ويقول ابن نباته^(٦) ان أبي الهذيل العلاف كان يصطحب

(١) دائرة المعارف الاسلامية .

(٢) ابن شاکر : عيون التواريخ ص ٦٧ .

(٣) ابن حجر : لسان الميزان ج ١ ص ٦٧ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٣٨ .

(٥) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٣ .

(٦) ابن نباته : شرح العيون ص ١٢١ .

النظام معه في ندواته ومناظراته ، وكان يشارك في المناقشات التي كانت تجري في المجالس وقد قيل عن النظام انه أميا لا يقرأ ولا يكتب ، وهذا القول مردود على أصحابه ، فالنظام استطاع أن يحتوى ثقافة عصره وخرج بتلك الثقافات ليضع لنا أدق مذهب فلسفى يدافع به عن الاسلام ، وهذا يتطلب منه أن يطلع على آراء المخالفين ، فأُصِفَ بذلك عنصرا جديدا الى ثقافته ، وقد أظهر النظام من القدرة في ابطال مذهب الخصوم مما يشهد بمعرفته بها ، لقد استطاع النظام أن يقف على جميع التيارات الفكرية في عصره وكذلك كان النظام كثير الطواف في البلاد الشرقية ^(١) الاسلامية مما ساعد على اضافة عناصر متنوعة الى ثقافته ، فقد كانت هذه البلاد مهدا لحضارات قديمة ، وكانت ملتقى ثقافات شتى بين هندية ، وفارسية ، ويونانية - من هنا نستخلص ان النظام نشأ ونما عقله في بيئة ثقافية متنوعة العناصر ، وأيضا وسط صراع شديد بين الديانات والمذاهب على اختلافها - هكذا نشأ النظام في جو سياسى واجتماعى أثر على فكره الى حد كبير بجانب ذكاؤه الواضح ، فاستطاع النظام ان يثقف نفسه بنفسه - بثقافة شاملة متنوعة .

فالنظام صورة صادقة معبرة عن ثقافة عصره والاتجاهات الفكرية المختلفة في تلك العصر - فالنظام حقا كان متكلما متفلسفا ، فقد تكلم فيما تخص فيه الناس بمعنى أوضح انه احثك بكل ماتحتويه الحياة .

لقد أثرت البيئة التي نشأ فيها النظام على كتاباته ولم يترك جانبا من جوانب الحياة الفكرية ولم يطرقها - لقد صادف النظام ثقافات شتى كما قلت من قبل فأقبل عليها ليس من أجل الاقتباس بل من أجل ان يطلع على آراء المذاهب الأخرى - لكى يتسلح ويحاربهم بنفس أسلحتهم - ويرد عليهم أخطائهم .

هكذا تشكلت عقلية النظام في عصر كان فيه الصراع الفكرى على أشده . والنظام نشأ في البصرة ، وقد أصبحت أكبر مواطن الاعتزال بعد أن حملة اليها واصل بن عطاء

من المدينة ، فتكونت بها أول مدرسة قوية وانتقل منها الاعتزال الى بغداد (١) .

والنظام تخرج على يد استاذ من أكبر علماء المعتزلة وهو أبو الهذيل العلاف الذى أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد ، وأبى عثمان الزعفرانى ، وعثمان بن خالد الطويل أصحاب واصل (٢) ، قرأ أبو الهذيل كتب الفلاسفة وانتهج مناهجهم (٣) وانتصب للرد على المخالفين على اختلاف مذهبهم ، وقد ورث النظام عن استاذة هذه النزعات كلها ، وساعده على ذلك ذكاؤه الحاضر الذى كان مضرب المثل بين الشباب ، فبلغ النظام فى العلم بأصول المعتزلة والمناظرة عليها وفى الرد على المخالفين مما جعل ابن حزم يقول عنه انه " أكبر شيوخ المعتزلة ومقدمة علمائهم (٤) وما جعل الجاحظ يقول " أقول انه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل ، فان لم أقل : ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة ، فانى أقول : " انه قد أنجى لهم سبلا ، وفق لهم أمورا واختصر لهم ابوابا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة " (٥) .

نستخلص من هذا مكانة النظام فى عصره — أنه صاحب فكر واسع مما جعل مفكرى عصره يتكلمون عنه سواء بالثناء أو بالهجوم .

فالنظام يتمتع بعقلية متفتحة مما جعله الايطيل فترة خضوعه لاستاذة العلاف، أو يكون مرددا لآرائه لكنه سرعان ما انسلخ عن استاذة والف فرقة خاصة به ، وكان له تلامذة وأسلوب خاص به فى تعمق المسائل ، وكان تعمقه فى المسائل وتطرفه فى النظر سببا فى أن كفره بعض المتكلمين حتى من المعتزلة . وقد ألف هو^١، وغيرهم الكتب فى الرد عليه (٦) .

(١) المطبى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٣٠ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٣٤ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ١٨٠ .

(٤) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٧ .

(٥) الجاحظ : الحيوان ص ١٨٠ .

(٦) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٤ ، ١١٥ .

ويقال ان النظام كان يناظر استاذة العلاف يقول لنا فى ذلك الملقى " ان المناظرات بين العلاف والنظام كانت فى المجالس لا تنقطع (١) . وقيل للنظام: اتناظر أبا الهذيل ، قال نعم وأطرح عليه رخاً من عقلى وكثيراً ما كان يتفوق التلميذ على أستاذة ، ولما أشبه النظام بأرسطو ازاء أستاذة أفلاطون ، وربما كان أرسطو أكثر احتراماً لاستاذة أفلاطون وأقل عنفاً من النظام على استاذة .

فقد حكى عن أبى الهذيل العلاف كان من شدة وطأة النظام عليه وقدرته على قهره فكان يراوغ معارضا كالذى رواه الجاحظ (٢) من انه قيل لابی الهذيل : انك اذا راوغت واعتلت وأنت تكلم النظام ، فاحسن حالاتك أن يشك الناس فيه وفيه قال : خمسون شكا خيرا من يقين واحد " وهذا يدل على أن أبى الهذيل كان فى معظم الأحيان يتلاشى الحديث مع النظام حتى لا يوقعه فى المآزق الذى لا يعرف أن يخرج منه ، وكانت هذه المروغة لأبى الهذيل العلاف افضل له بكثير من مسايرة النظام فى الحديث فاذا كان يعاب على النظام أنه كان يناظر استاذة العلاف ويشدد فى مناظرته — فهذا يدل على عظمة الاستاذ على تلميذه — ففضل الاستاذ أن يخلف بتلاميذ أحسن منه .

النظام بين مفكرى عصره :

ان النظام من أكبر مفكرى عصره ، بل هو أول مفكر يظهر أثر الفلسفة فى تفكيره ومذاهبه ظهوراً قوياً واضحاً، بل أن الجانب الفلسفى فى تفكيره لا يقل عن الجانب الكلامى — وستبين لنا فيما بعد أن النظام يعد من ممثلى التفكير الفلسفى فى الاسلام .

ويذكر الجاحظ أنه كان يقال " يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين

(١) البغدادى الفرق بين الفرق ص ٣١ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ج ٣ ص ١٨ .

الناس فيه ، وقال ألا ترى أن علياً رضى الله عنه قال : نهيك في فتیان : محسب
مفرط ، ومبغض مفرط ، وهذه صفة انبه الناس وأبعدهم غاية في مراتب الدين وشرف
الدنيا (١) .

فأنا كان هذا الكلام صحيحاً فما لا شك فيه انه ينطبق على النظام حيث كان أنبه
الناهين في عصره وفكره أثار الكثير عليه سواءً بالثناء والتقدير أو بالهجوم عليه واتهامه
بالكفر . فنجد قوم منهم يثنى على دين النظام وتقواه ، ومواقفه المحموده فى
الدفاع عن الدين الاسلامى ونصرة التوحيد . ونجد قوم آخرين يكفرون ويتهمة بالزندقة
والكفر .

وسوف نعرض لكل من الفريقين لكي نتعرف على مكانة النظام فى عصره .
من خصوم النظام: ابن قتبية يصفه بأنه " شاطر من الشطار ، يغدو على سكر ويروح على
سكر ، ويبيت على جرائمه ، ويدخل فى الأوناس ويرتكب الفواحش والشائعات (٢) .

أيضا من خصوم النظام الاسفراينى يقول عنه : " وكانت سيرته الفسق والفجور ،
فلا جرم انه كانت عاقبته انه مات سكرانا . وكان آخر كلامه وما ختم به عمره انه كان يشرب
الخمير ويتغنى ويقول :

أشرب على ظمأ وقل لمهدد : هون عليك ، يكون ما هو كائن .

يقال لما انتهى النظام من هذا سقط على الأرض ومات باذن الله تعالى .
ونجد ابن حزم يقول نقلا عن ابن الرواندى ان النظام : " مع علو طبيعته فى الكلام
وتحكمه فى المعرفة تسبب الى ما حرم الله عليه من فتى نصرانى عشقه ، بان وضع له كتابا
فى تفضيل التثليث على التوحيد (٣) .

(١) الجاحظ : الحيوان ج ١ ص ٢٢ .

(٢) د. أبوريعة : النظام ص ٧١ .

(٣) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٦٧ وما بعدها .

هذا الهجوم أمر طبيعي بالنسبة للنظام خاصة والمعتزلة عامة . وانا كان النظام اتهم بالكفر والزندقة ، وانه مات والكلى فى يده وأنه كان يتغنى بكلام الفسق والغزل ، وله أبيات متعددة فى ذلك وأنه رجل فاسق وقد اتهم أيضا النظام فى دينه . وهـذا الاتهام كان من معظم مفكرى أهل السنة - وقد قالوا عنه انه رجل ملحد من كبار الملاحدة ، لاينتمى الى دينه بأى صلة وصوروا حياته على أنه رجل مستهتر يقضى معظم وقته فى اللهو والفجور .

ونحن بصدد الكلام عن خصوم النظام لابد أن نعرض أيضا لأنصار النظام فمثلا نجد الخياط " لقد اخبرنى عدة من أصحابنا أن النظام رحمه الله تعالى : قال وهو وجود بنفسه : اللهم ان كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرته توحيدك ولم اعتنق مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لأشد به التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنه فيه يرى ، اللهم فان كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى ، وسهل على سكرة الموت ، قالوا : فمات من ساعته وهذه هى سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به ، والله تعالى شاكر لهم ذلك " (١) .

لقد دافع الخياط عن النظام دفاعا مجيدا بهذا القول الذى يدل على ان النظام كان رجلا جادا يدافع عن العقيدة الاسلامية بكل ماكان يملك من معرفة وعلم ولم ييخل بجهد فى سبيل الدفاع عن الاسلام ، وهذا القول كان ردا على الأقاويل التى اتهم بها النظام من أنه رجل فاجر فاسق .

(١٩٦٠ ع)

ويحكى لنا أيضا تلميذه الجاحظ (٢) أن النظام كان أنفا شديدا الشكيمة اباة للهضميين يستتكف من الجبن والغرار والهزيمة ، وانه " كان أضيق الناس بحمل

(١) الخياط : الانتصار ص ١٩ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ١٥ .

سره وكان أشد ما يكون أن يؤكد عليه صاحب السر ، وكان انا لم يؤكد عليه ، ربما نسي القصة ، فيسليم صاحب السر ، وقال له مرة قاسم الثاني سبحان الله : ما في الأرض اعجب منك أودعتك سرا ، فلم تصبر عن افشائه يوما واحد ، والله لاشكونك للناس فقال : يا هو لا سلوه ، نعمت عليه مرة واحدة أو مرتين أو ثلاثا أو اربعاً فلمن الذنب ؟ فلم يرض أن يشاركه في الذنب حتى صبر الذنب كله لصاحب السر .

من السابق نلاحظ أن الجاحظ في حديثه عن استاذة النظام يكشف عن أحـد السمات السلوكية في حياة النظام وما لاشك فيه أنها تبرز الأبعاد الاسلامية في سلوك النظام ، ومن هنا يتضح لنا تفرقة الجاحظ بين نوعين من السلوك لدى النظام :

أولهما : حيث ما يحمل سر خاص به لا يطبق حمـله : بمعنى أنه يبوح به للآخرين .
 ثانيهما : وهو السر الذي يؤتمن عليه فلا يبيع به لأحد على الإطلاق وهذا سلوك اسلامي خالما عكس ما قالوه عن النظام وذلك راجع الى مواقف واختلافات فكرية .

ويقول لنا الاستاذ أحمد امين (١) ان النظام كان جوادا لا يجعل المال غاية بل يجعله دون عرضه ، وهو يفضل متاعب من يقتنى المال .

من هذا يتضح لنا أن النظام كان رجلا كريما زاهدا لا يحب تكثير الأموال بل كان يعطى من ماله من يحتاج اليه ولم يبخل على أحد وهذه هي عادة الكرام المسلمين .
 ويقول لنا أيضا القاضي عبدالجبار ان النظام كان يقول وهو يجود بنفسه :
 " اللهم ان كنت تعلم أنى لم أقصر فى توحيدك ، اللهم ولا أعتقد مذهب الا سنده التوحيد .
 اللهم ان كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنبى وسهل على سكرة الموت " (٢) . فمات لساعته وهذا دليل على انتها حياة رجل صادق ، لم يأل جهدا فى الدفاع عن الاسلام وهذا القسـول

(١) د. أبوريده : النظام ص ٧٥ .

(٢) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٣ ص ٦٦ - ١٧٧ .

تأكيد لما قاله الخياط في دفاعه عن النظام في أنه مفكر مسلم حارب أعداء العقيدة الإسلامية .

ان النظام كان رجلا حادا في حياته على قدر من الزهد يتمسك بالصلاة ويتبع الخلفاء من مبادئ وكان حريصا على تأدية فروض الله على أحسن وجه ، وكان يزهد فيما يزيد على معيشته فكان لا يقتنى الغزلان لأنه يعتبر هذا من الترفه والبهجة وكان لا يتلهى بالحمام وكان يهاجم من يقتنى الغزلان ويتلهى بالحمام هذا كله ينم عن رجل كريم عالم بالمعنى الحقيقي تعكف على الدرس ويتعمق في مسائل الكلام واهبا نفسه للعلم يعمل بالحكمة القائلة : " العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فاذا اعطيته كلك فانت من اعطائه لك البعض على خطر " .

وانا كان النظام قد اتهم بأبشع الاتهامات ذلك راجع الى أن النظام كان صاحب رأى جرىء يطلع على المعارف من أجل الاستفادة من جهة وأيضا لكي يبين مامنها من أخطاء من جهة أخرى ، وكان النظام لا يبالي أحد ، صاحب موقف ورأى جرىء مما خالف به الكثير ولهذا اتهم بالكفر .

ورغم هذا الا أن تلاميذه جاءوا يقولون الحق بالرغم انهم اختلفوا مع النظام في بعض آرائه ، ولكن هذا لم يمنعهم من الثناء على النظام ، حتى الذين هاجموا النظام كانوا يقولون آراء تتحدث عن النظام كرجل مسلم مفكر صاحب مذهب فلسفي .

منهج النظام في التفكير:

المتأمل في آراء النظام يرى أنه ينزع في تفكيره نزعة حسيه وهي نزعة غالبية عليه ، فكل آرائه فيما عدا الذات الالهية مشبعة بآراء طبيعية ، يحكي البغدادى عنه أنه قال " ان الخواطر أجسام ^(١) فالروح عنده جسم لطيف ، وينكر الأعراض الا الحركة ،

أما الطعوم والروائح وما لها فهي أجسام لطيفة أيضا (١) .

وكان النظام ينكر الأمور المجردة من المحسوس ، فالطول عنده هو الطويل ، والعرض هو العريض (٢) ، والخلق هو الشيء المخلوق والابتداء هو المبتدأ ، والارادة هي المراد (٣) والباقي لا يبقى بقاء ، والغنى لا يغنى بغناء (٤) وهو ينكر أن تكون الحياه والقوة معنى غير القوى الحى ، والروح هي النفس ، وهي حى بذاته (٥) وعلى هذا النمط يسير النظام حتى يصل فى النهاية الى أن العالم عنده يتكون من مادة وحركة - على هذا نرى أن النزعة الغالبة على النظام هي نزعة التنويه المطلق فيمما يتعلق بالذات الالهية ، والنزعة الحسية فيما عدا ذلك ، وهذا ان دل على شيء يدل على أن النظام كمفكر مسلم يتمسك بأصالته الاسلامية ، مع تأثره بفلسفة اليونان ، وحاول ان يمزج بين هذا وذاك ليخرج بمذهب فلسفى اسلامى متكامل .

وهناك نزعة أخرى تغلب على آراء النظام ألا وهي النزعة الجدلية . فالنظام ذو نزعة نقدية فى تفكيره ، فهو يزن كل علم بميزان العقل وعلى ذلك يرفض او يقبل ، وهو فى كل شيء يحكم العقل ، ويعطى العقل مكانة الصدارة فى تفكيره ، ولا يعتمد على النسي بقدر ما يعتمد على العقل .

ويقال ان النظام قد سلك نفس اسلوب استاذة أبى الهذيل فى الزام الخصوم من قولهم ، ونجح فى ذلك نجاحا باهرا (٦) .

(١) الأشرى : المقالات ص ٣٤٧ ، ٤٠٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٥ .

(٤) المرجع السابق ص ٣٦٧ .

(٥) المرجع السابق ص ٣٣٣ ، ٣٣٤ .

(٦) حتى قال عنه د. نبيرج فى مقدمته لكتاب الانتصار (ص ٥٨) ولم يكن فى التاريخ أحد نجح نجاح النظام فى أبطال كلام التنويه واسقاطهم عن مركزهم ، ولعل مايوكل الدور العظيم الذى قام به كل من النظام والعلاف فى مقاومة التنويه، ماكتبه =

وللنظام كثير من المناظرات فى الرد على المخالفين والانتصار للاسلام ، ومن تلك المناظرات أنه وجد المانوية ^(١) يزعمون ان الصدق والكذب مختلفان متضادان ، وان الصدق خير ، وهو من النور ، والكذب شر ، وهو من الظلمة ، فسألهم عن مسألة الزمهم فيها ، أن الانسان الواحد قد يكذب فى حال ، ويصدق فى حال أخرى ، ليلزمهم على قولهم ان الفاعل الواحد قد يكون فيه شيان مختلفان ، خير وشـر ، وصدق وكذب ، وفى هذا هدم القول بقدّم اثنين : احدهما خير والآخر شرير ، وهى مسألة مشهورة ^(٢) لقد حاول النظام ان يبطل قول المانية فى أن النور والظلمة مختلفان بالجواهر والعمل واتجاه الحركة ، ولكنهم مع هذا قالوا بتمازجهما فقال لهم النظام : " اذا كنا على ما وصفتكم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهم — وليس فوقهما قاهر قهرها ولا جامع جمعها ومنعهما من اعمالها ، كما يمنع الحجر ما فى طبعه من الانحدار ، وكما يمنع الماء ما فى طبعه من السيالان ، بل ينبغى أن يكونا لايزدادان الا تباينا ومفارقة على قولكم " ^(٣) .

= أحدهم موافق فى ضلالته ، مطابق له فى جهالته كتابى وقد وهى عمود الاسلام ، وانقضت دولة الكلام ، ونشأ فى ابوالهذيل ، ومات النظام (راجع : رسائل صاحب بن عباد — صححها وقدم لها :

عبد الوهاب عزام — شوقى ضيف — نار الفكر العربى — ط ١ — ١٣٦٦ هـ ص ١٤) .

وقد شاركهما فى مناظرة التّنويه جعفر بن حرب من المعتزلة : (راجع : الماتريدى : كتاب التوحيد ص ١٦٩) .

كما ناظرهم أيضا الخليفة المأمون (راجع : ابن قتيبة : عيون الاخبار — المجلد الثانى ج ١ القاهرة — ١٩٢٨ م ص ١٥٢ .

(١) أصحاب ماني بن فاذك الذى زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين — احدهما نور والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان ، لم يزالا ، ولن يـزالا وأنكر وجود شئ الا من اصل قديم (الشهرستانى : الطل ج ١ ص ٢٤٤) .

الخياط : الانتصار ص ٣٠ — ٣١ .

(٣) المرجع السابق ص ٣١ — ٣٢ .

ويقول النظام بأن لكل جوهر طبيعة خاصة ، وأنه لا يصدر عن الشيء الواحد فعلان مختلفان ، وعلى ذلك فالنظام يقول بالأجسام المتضادة في الطبائع ، ولكن يقول بأن فوقها قاهرا يقهرها على الامتزاج والافتراق ويقهرها على غير طباعها ^(١) وهنـا الفرق بين قول النظام والمنانية ، واعترض النظام على المنانية في أن النور مباين للظلمة فهل تخلو مبانيتها من أن تكون طباعا او اختيارا ؟ قال : فان كانت طباعا فافعال الطباع لا تزول الا بزوال الطباع ، وان كانت اختيارا فمادريكم ان كان النور مختارا لعله سيختار الشر على الخير ولعل الظلمة ستختار الخير على الشر؟ ^(٢) .

وعلى هذا الزم النظام المنانية من قولهم بتناهي النور والظلمة في بعض جهاتهما ، ان يقولوا بالتناهي من جميع الجهات ^(٣) .

وايضا اعترض النظام على قول المنانية بعدم تناهي بلاد الهامة في المساحة والزرع ، وزعموا مع هذا أنها قطعت بلادها ووافقت بلاد النور ، فقال لهم النظام ^(٤) : " ان كانت بلادها لا تتناهي ، فقطع ما لا يتناهي يستحيل ، لأن المقطوع مفروق من قطعه ، والفراغ من الشيء يدل على نهايته ، وان كانت تتناهي فهذا بعض قولكم . وأيضا رد النظام على الدهرية ^x ، يقول الخياط ان النظام من أكبر من رد على الدهرية وهو يعرض لنا مثلا من ذلك ^(٥) : يزعم الدهرية أن الجسم لم يزل متحركا ، وأن الكواكب

(١) الخياط : الانتصار ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٢ : ٣٥ .

(٤) المرجع السابق ص ٥٩ - ٣٠ .

(x) يقول الشهرستاني عنهم (فمن معطل بطل ، لا يرد عليه فكره براد ، ولا يهديه

عقله ونظره الى اعتقاده ، ولا يرشده فكره وذهنه الى معاد . قد الف المحسوس

ورسم اليه ، وظن انه عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهى ، منظر شهى ،

والعالم وراء هذا المحسوس ، وهو لا هم الطبيعيون الدهريون لا يشتون معقولا

(الملل والنحل ج ٢ - ص ٣) .

(٥) الخياط : الانتصار ص ١٧ ، ٣٤ ، ٣٥ .

لم تزل تقطع الفلك ، فسألهم ابراهيم ، فقال : ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع ، لافضل لبعضها على بعض في السير والقطع ، أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض ، فان كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقل من قطع جميعها ، وإذا اضيف قطع بعضها الى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد ، وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً فمادخلته القلة والكثرة أيضاً مناه " .

وهذا البرهان على أولية الحركة قد ذكره الغزالي ضمن براهينه على حدوث الحركة في كتاب تهافت الفلاسفة (١) .

ويرد النظام (٢) على القوم الذين يرون ان العالم من اربعة أركان من أرض ، وهوا ، ونار، وما وجعلوا الحر والبرد واليبس والبلل اعراضاً في هذه الجواهر ، ثم قالوا في سائر الاشياء انها نتائج من هذه ، فجعلوا هذه الاربعة هي المذكورات وهي الأصول ، وجعلوا الطعوم والأرايح والألوان والأصوات ثمار هذه الأربعة على قسـم الأخلاط في القلة والكثرة والرقّة والكثافة .

يرى النظام أن هذه الأصول الأربعة التي زعموها لاتصح أصولاً ذلك لأنها لاتنفرد عما عندها .

وكذلك أيضاً : الزم ابراهيم النظام الديسمانية (٣) من قولهم (٤) " انا كان النظام

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٣١ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ج ٥ ص ١٤ .

(٣) أصحاب ديسان . أثبتوا أصلين . بورا وظلاما ، فالنور يفعل الخير قصداً أو اختياراً ، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً ، (الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٥) .

(٤) الخياط : الانتصار ص ٤٣ .

صاحب عقل متوثب ، محب للتعمق والغوص في الأمور الفلسفية والمسائل المنطقية ، وقد أثر هذا بلاشك في أسلوب مناقشاته ، فكان يسر في تفكيره سيرا منطقيا الى أقصى حد . حتى يقطع خصمه من كلامه ، وقد يضطره بالحجة والريادة في المسألة الى الخروج عن تزمته والانتقال الى قوله (١) .

فالنظام كان يناظر خصومه من أجل نصرته الحق والاسلام وهذا لم يمنعه في ان يناظر استاذة العلاف مع علو شأنه في الجدل ، كان العلاف يخشى النظام ويحاول أن يتلاشى المناقشة معه ولكن النظام لم يحاول ان يقلل من مكانة استاذة أمام مناظريه بل كل ما يريده الوصول الى المعرفة الحقيقية للأشياء ، والوصول الى نصرته الحق والاسلام ضد الخصوم .

ان الروح النقدية كانت عامة عند المعتزلة ولكن عند النظام فاقت ذلك راجع اعتداده بالعقل ، وتمسكه به .

١ - انه رفع من قيمة الشك الى حد قربه من موقف الفلاسفة وهو القائل : " لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل احد من اعتقاد الى اعتقاد وغيره ، حتى يكون بينهما شك (٢) .

٢ - انه استخدم منهج الدراية دون الرواية في الأحاديث الى حد نادى به الى الشك في بعض الأحاديث والى الطعن في بعض رواته من أمثال ابي هريرة ، وابن مسعود . كان النظام يزن أحاديث الرسول بميزان العقل ويقبله أو يرفضه على هذا الأساس ، وقد أثار عليه موقفه هذا أهل السنة بعامة ورجال الحديث بخاصة .

(١) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج ١ ص ٩٠ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ، ج ٦ ص ١٦ .

٣ - ان نزعتة الناقدة الفاحصة المحضة قد أدت به الى أنكار الغيبيات كالتطيسر والقبلان ، أو أثر الجن على الانسان ، بل كذب من أدعى رؤية الجن أو انهم يخبرون بشئ من الغيبيات ، ويقال ان النظام أنكر بعض ما أشيع من معجزات الرسول كانشقاق القمر - ورأى فى هذه النقطة انه اتهم باطل موجه الى النظام بخاصة والمعتزلة بعامة حيث أفرطوا فى القول بتحسين العقل وتقيحه وفى ايجاب معرفة الله بالاستدلال معرفة مباشرة وان قصر الانسان فى ذلك استحق العقوبة .

" وأجمعوا جميعا على أن الناس محجوجون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم تبلغه " (١) وكيف يمكن التوفيق بين هذا وبين القول بالنبوءة ، وماهى الحاجة اليها بعد هذا القول ؟ .

وكان النظام أكثر تعرضا للهجوم ذلك لأنه زاد فى تقرير حق العقل ، وفى نقد الحديث ، وناقش فى حجة القياس والاجماع .

مؤلفات النظام :

عند البحث في هذا الجانب يقع الباحث في حيرة لأن النظام وغيره من المعتزلة ليس بين ايدينا كتب لهم يعتمد عليها في معرفة آرائهم ، وذلك راجع الى أن معظم كتب أهل الاعتزال قد أصابها التلف على أيدي خصومهم ، وقد نجح أهل الحديث والسنة في اتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة .

يقول ارنولد (١) " ان ثورة أهل السنة على المعتزلة يلقي من النجاح في اتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة حد يجعل المؤرخ مضطرا حتى الآن الى الرجوع في معرفة تاريخهم ومذاهبهم الى مؤلفات قوم نظروا اليهم كما ينظرون الى الزنادقة ، وكتبوا لذلك عنهم بروح التعصب " .

وعلى هذا عند البحث في آراء النظام من أجل معرفتها يجب الاطلاع على ماكتبه أصحاب المقالات ، ومنهم الخصوم المتحاملون عليه ويروا في كل رأى له فضيحة ، وفي الحال يتهموه بالكفر حتى لو كانت هذه المعارف لاصلة لها بالدين ، فكانوا يهاجمونه سواء على حق او على غير حق ، وذلك راجع الى ما تحمله نفوس هؤلاء اتجاه النظام خاصة والمعتزلة عامة ، وهذا طريق لمعرفة مؤلفات النظام ، اما الطريق الثاني : فعن قوم نقلوا عن خصوم المعتزلة فكانوا احيانا يتحدثون عن المعتزلة بصراحة ومرة أخرى لا يتحدثون عن المعتزلة بأي شيء مما يجعل الباحث في حيرة .

أما الطريق الثالث : فعن قوم نقلوا آراء مكررة عن قوم سبقوهم فلاجديد هنا .

وهنا يقف الباحث حائرا أمام النظام خاصة والمعتزلة عامة في الوصول الى أصولهم او كتبهم التي تمثل مصدرا صحيحا لفكرهم . ولا يجد الباحث سوى أن يذكر مختلف

الروايات ، فيحاول أن يوازن بينها عسى أن يهتدى الى رأى النظام على الحقيقة
وعندئذ نستطيع أن نرد عن النظام كل الشبهات والانتهاكات التي وصمت له على مر الزمن .

أما كتب النظام لانعرف شيئاً عنها الا ماورد وذكر في كتب كل من الأشعرى ،
والخياط ، والبغدادى وهى على مايلي :

(١) الجزء :

ذكره الأشعرى فى مقالات الاسلاميين ^(١) ونقل عنه بعض العبارات من
أقوال المسلمين فى الجزء الذى لايتجزأ ، ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب
تلخيماً لأقوال أصحاب الجزء الذى لايتجزأ ، ثم نقضه لهذه الأقوال ، غير
أنه لا دليل واضح على هذا .

(٢) الحركة أو حركة الأجسام :

يقول الأشعرى ^(٢) فى معرض كلامه عن الأجسام هل كلها متحركة أم
كلها ساكنة ؟ .

أنه قرأ فى كتاب يضاف الى النظام فى هذا الموضوع أنه قال : " لأبرى ماالسكون ،
الا أن يكون يعنى كان الشئ فى المكان وقتين أى تحرك فيه وقتين ، وزعم
أن الأجسام فى حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد " .

(٣) كتاب التئوية :

ذكره البغدادى بقوله : " ومن عجائب النظام فى هذه المسألة أنه

(١) الأشعرى : المقالات ص ٢١٦ - ٥١٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٢٤ .

صنف كتابا على الثنوية وتعجب من ذم الثنوية الظلمة على فعل الشرر،
مع قولهم بأن الظلمة لا تستطيع فعل الخير . ولا تقدر الا على الشر " (١)

(٤) كتاب في التوحيد :

ذكره الخياط ، وهو على ما يبدو في اثبات وجود الله سبحانه وتعالى
عن طريق الحركة (٢) .

(٥) كتاب العالم :

ذكره أيضا الخياط بما يأتي : " وصفوا النظام بالعلم لوصفه كتاب
العالم ونصرته ماقال الطحدون " (٣) .

(٦) نقى كتاب ارسططاليس :

ذكره صاحب المنية والأمل ولأعلم على وجه اليقين أى كتب ارسططاليس
نقضا ، ومن المرجح أيضا أن يكون هذا الكتاب أحد فصول الكتب السابقة .

وعلى الرغم ان كتب النظام لم تصل إلينا لكن نجد شذرات طويلة من آرائه
موجودة في كتاب الحيوان للجاحظ ، وفي كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري ، وفي
كتاب الانتصار للخياط ، وغير ذلك من كتب المؤلفين في المقالات .

وقد حكى لنا الجاحظ عن استاذة أنه قال : " القليل والكثير للكتب ،
والقليل وحده للصور ، ثم أنشد بيانا لابن يسر عنى فيها لو يعى كل ما يسمع ، ويحفظ

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٧ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٧٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

كل ما يجمع ، وهو فيها يأسف لأنه لم يحفظ كل ما في كتبه مما يحتاج اليه في مجالسه ، ثم قال : " كلف ابن يبر الكتب ماليس عليها ، ان الكتب لاتحى الموتى ، ولاتحول الأحق عاقلا ، ولا البليد ذكيا ، ولكن الطبيعة اذا كان فيها أدنى قبول ، فالكتب تشدد وتفتق ، وترهن ، وتشقى ، ومن أراد أن يعلم كل شئ فينبغى لاهله أن يداووه ، فان ذلك انما تصور له بشئ اعتاده ، ومضى النظام بوصى أن يعنى الذكى بفرعين أو ثلاثة يخدمها ويختص بها ، ثم يأخذ بطرف من العلوم التى يخوض فيها سائر الناس " (١) .

فاننا اوقفنا النظر فى هذه الفقرة فسوف نعرف ماذا يريد ان يقول النظام فهو يرى ان فى قلة الكتب والمؤلفات خير من الكثرة ، لان الكثرة ماهى الا حشو زائد ليس له اى منفعة سوى تكسى فى المؤلفات ، ولعل الكثير يعتقد أن كثرة المؤلفات تدل على عظمة المؤلف أو المفكر وهى كلما زادت كلما رفعت من قيمته ، ولكن النظام يرى عكى ذلك تماما ، فكان يرى فى قلة المؤلفات خير من الكثرة فيقول : " كلما كانت مركزة صعبة التأليف فهى تفتق ذهن قارئها وتشحذه ، ولهذا كتب النظام غير سهلة الفهم - وكان يريد من ذلك أن يفتح آفاق قارئيه ، ويجعلهم يستفيدون مما يقرأوه ، ولهذا كانت تتميز كتابات النظام بالصعوبة ، وتفهم بعد تعمق الأفكار ، واعمال العقل وكان فى هذا منفعة كبيرة كان يريد النظام أن يحققها لقارئيه وهنا تتجلى عظمة النظام .

- ان أثر النظام فى مدرسة الاعتزال لا ينكر ويقول لنا تلميذه الجاحظ " ان النظام قد انهج للمعتزلة سبلا ، وفق لهم أمورا ، واختصر لهم أبوابا ظهرت منها المنفعة " (٢) .

(١) الجاحظ : الحيوان ، ج ١ ص ٣٠ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٧٢ .

- لقد بقي النظام تلميذ العلاف واستاذ الجاحظ شاعرا به رجال المعتزلة معبرا عن أوج ماوصل اليه فكر الاعتزال .
- لقد شغلت شخصية النظام كثير من الباحثين قداما ومحدثين ، ذلك لما كانت للنظام من مكانة فكرية وعلمية .
- وقد حاولت أن ابين في هذا الفصل مكانة النظام العلمية في عصره وبعده مماته - من تلاميذ تأثروا به وبفكره ورددوا آرائه بالرغم أنهم في بعض الأحيان عارضوه - ولكن هذا لم يمنع انهم أخذوا عنه الكثير .
- ان النظام صاحب مدرسة ومذهب بقي على مر الزمان رغم الهجوم الذي تعرض له وحاول الكثير التشكيك في آرائه ومكانته العلمية .
- ان النظام كان مدافعا عن روح الاسلام - وعن وحدانية الله وحاول أن يخلي العقول من كل الأفكار الفاسدة التي تسربت الى الاسلام - وظهر هذا وتجلي من خلال مناظراته في الرد على المخالفين والانتصار للاسلام .

الفصل الثاني

نظرية المعرفة عند النظماء

تمهيد :

- المعرفة في اللغة —
- الفرق بين المعرفة والعلم —
- غاية المعرفة في القرآن —
- مصادر المعرفة :

- الحواس
- العقل
- القلب
- الخبر المنزل من القرآن والحديث
- القياس
- الاجماع

الفصل الثانى

نظرية المعرفة عند النظام

تمهيد :

شغلت المعرفة ، وكيفية اكتسابها المتكلمين جميعا وخاصة النظام ، لأن المعرفة وتحصيلها كان شغل الفلاسفة والمتكلمين على السواء ، ولذلك كان علينا أن نعرض موقف النظام من المعرفة وأنواعها سواء أكانت هذه المعرفة دينية أو غير دينية ، وأن نقف وقفة متأنية مع المنهل الأصيل الذى اعتمد عليه المفكر المسلم فى تكوين معرفته وهو النص المنزل حيث الشراء فى المصدر الكريم وأثر ذلك على المفكر المسلم .

وهنا نسأل يطرح نفسه — هل كان مصدر المعرفة عند النظام القرآن فقط ام اطلع على فلسفة اليونان .

لما ترجمت كتب الفلسفة أيام العباسيين طالعها شيوخ المعتزلة وخلطوا مناهج الفلسفة بأبحاثهم .

وكان ابي الهذيل العلاف استاذ النظام قرأ كتب الفلاسفة وانتهج مناهجهم ، وأيضا النظام اطلع على فلسفة اليونان وقد استفاد منها الا أننا نجد شيئا من الاستقلال فى تفكيره ، فهو يرد على مذهب الفلاسفة ويأخذ من مذاهبهم ما يتفق من آرائه .

ونكون على حق اذا قررنا أن النظام أول مفكرى الاسلام المتفلسفين الذين مهدوا الطريق للفلسفة الاسلامية المعروفة ، وهو يمثل دور الانتقال من الكلام الى الفلسفة خير تمثيل .

حقا اطلع النظام على فلسفة اليونان فأخذ منها بعد تدقيق وتعقل ، وحاول الاستفادة منها فى تكوين مذهبه الفلسفى ، ويقول فى ذلك الجاحظ (١) .

(١) الجاحظ : الحيوان ج ١ ص ٨٧ .

ان النظام وجه الكلام توجيهها جديداً في مائله وطريقته ، وذلك لامعانه قراءة كتب الفلاسفة ، والماءه بالثقافات الأجنبية على أنواعها وبما اشتهر به النظام من التعمق والغوص في المسائل كان له الفضل في التغلب على المحنة التي تعرض لها الاسلام في عصره ، حين بدأت الثقافات الأجنبية والمذاهب الدينية والفلسفة المخالفة تغزو عقول المسلمين فهب مدافعا عن الدين والعقيدة الاسلامية .

هذا ان دل على شيء يدل على ان النظام اطلع على فلسفة اليونان لامن أجل أن يأخذ منها بل للاطلاع عليها لمعرفة آراء هؤلاء ، فيأخذ منها مايتفق مع عقيدته الاسلامية ، ويرفض ما لايتفق - اذن النظام في تحصيل المعرفة والعلم جمع بين النص والسنة النبوية ، وبين الثقافات الاجنبية والفلسفة اليونانية ذلك لأن الانسان بوجوده في الحياة لكي يعرف بمعنى أنه وجد ليعرف حقيقة الأشياء حوله ، ويحاول ان يفسرها ويفهما ويحلها ويفلسفها .

ولذلك كان علينا ان نبدأ كلامنا ببحث المعرفة وتحديد معناها من حيث اللغة والاصطلاح .

المعرفة في اللغة :

مصدر يرادف العلم والفهم - أي علم حصل عن كسب سبقه جهل - والعلم نقيضه الجهل (١) هذا تعريف العلم في اللغة .

الفرق بين المعرفة والعلم :

المعرفة ضد الانكار ، أما العلم فضده الجهل .

(١) مختار الصحاح ص ٤٢٦ ، ٤٥٢ مادتي عرف وعلم ، المطبعة الاميرية .

المعرفة فى الاصطلاح : تعنى ثمة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك .

ان نظرية المعرفة قائمة على طبيعة المعرفة البشرية وتفسير ماهيتها —
فان علماء الكلام حاولوا بيان حقيقة العلم والمعرفة اذ انهما يطلقان بمعنى واحد عند
بعض الاسلاميين .

وان كان هذا القول فيه شئ من الخطأ حيث هناك فرق بين العلم —
والمعرفة — حيث تولد من بطون امهاتنا لانعلم شيئا . والآية الكريمة تؤكذ ذلك
فى قوله تعالى " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا " (١) .
وللعلم والمعرفة مكانه فى القرآن الكريم — ودليلى على ذلك أول آية فى القرآن تحدثنا
على العلم والمعرفة .

" اقرأ باسم ربك الذى خلق — خلق الانسان من علق اقرأ وربك الأكرم
الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم " (٣) .

وقد أكد القرآن الكريم فى محكم آياته على ضرورة تحصيل العلم للمسلم
ذلك لأنه بداية للخروج من الجهل الى نور العلم والمعرفة . وتلك الآيات تحدث
المسلم على ضرورة تحصيل العلم والمعرفة وهناك مقارنات كثيرة عن العالم والجاهل
بما يرغب فى الأول وينفر من الثانى وتأكيد ذلك يقول عز وجل : " قل هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون " (٤) .

والآيات الكريمة تشير الى علو شأن العلم والعلماء . وقد يبر الله عز وجل
لعباده العلماء العلم فمنحهم القدرة على ادراكه ، ومنحهم الخوف فيه .

(١) المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ص ١٨٦ — ١٨٧ .

(٢) النحل / ٢٨ .

(٣) العلق / ١ .

(٤) الزمر / ٩ .

ونجد المتكلمين يقولون عن المعرفة — ان كل علم يتعلق بمعلوم فانه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فانها علم به (١) .

ونجد القاضى عبد الجبار يقول : ان المعرفة والحراية والعلم نظائر (٢) فلذلك سمي كل عالم عارفا (٣) .

ويرى ابن كثير أن العلم قريب من المعرفة أو مرادف لها (٤) ونجد ابن حزم يقول : بأن العلم والمعرفة اسمان واقفان على معنى واحد (٥) .

ونجد البعض يفرق بين العلم والمعرفة على أساس أن العلم لا يستدعى سبق جهل عكس المعرفة ، ولهذا يقال على الله عز وجل عالم وليس عارف .

ومن الفروق التي تميز المعرفة عن العلم ايضا : ان المعرفة تطلق على ما يترك باثارة صفاته لاثباته ، اما العلم فيطلق على ما تدرك ذاته ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمته .

أما الفرق بين العلم والمعرفة عند النظام تتجلى في قوله " ان العلم حركة من حركات القلب " (٦) .

- (١) الباقلانى : التمهيد تحقيق د . الخضيرى ، د . ابوريده ص ٣٤ .
- (٢) القاضى : شرح الأصول الخمسة ص ٤٦ .
- (٣) القاضى : المغنى ص ١٢ - ١٦ .
- (٤) الحافظين كثير تفسير القرآن العظيم . تحقيق عبدالعزيز غنييم دار الشعب ، ج ١ ص ١٠٢ - ١٠٥ .
- (٥) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٦٨ .
- (٦) البغدادي : اصول الدين ص ٦ .

ويعيب البغدادي على قول النظام هذا حيث ان النظام لم يفرق بين العلم والارادة التي هي عنده من حركات القلب ايضا ، ولهذا فقد خلط العلم بالارادة مع اختلاف جنسهما (١) .

بينما نجد الجبائي يقول ان العلم اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دلالة . وزعم ابو هاشم أن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس اليه (٢) .

وقد ذهب القاضي عبد الجبار في بيان حقيقة العلم والمعرفة الى : " أن العلم هو المعنى الذي يقتضى سكون نفس العالم الى ما تناوله (٣) . ويقول ايضا : ان العلم فهم وفقه وفطنه ولا بد من سكون النفس وليس مطابقة الاعتقاد للواقع .

وربما كان هذا الفارق بين العلم والمعرفة هو السبب الذي من أجله لم تنسب المعرفة الى الله عز وجل حيث لم يرد وصفه بها في القرآن الكريم ، على حين نجد العلم - وطابعه العام يصلح لأن يتصف به الله والانسان مع الفروق المقررة (٤) .

هذا عن العلم والمعرفة والفرق بينهما - وقيمة العلم والمعرفة في الاسلام ومدى حثنا على النظر من أجل الوصول الى المعرفة - معرفة وعلم الله عز وجل .

غاية المعرفة في القرآن :

ان غاية العلم في القرآن الكريم تنحصر في معرفة الله عز وجل ، معرفة القوانين التي تحكم بين البشر ، والتي تؤدي في النهاية الى نفع وخير البشرية على وجه الارض .

- (١) البغدادي : اصول الدين ص ٦ .
- (٢) المرجع السابق : اصول الدين ص ٥ .
- (٣) القاضي : المغني ج ١٢ ص ١٣ .
- (٤) سهام عبد المجيد : رسالة ماجستير ، المعرفة عند ابن عربي ص ٨٥ .

أذن للعلم غاية عن طريقها نستطيع الوصول إلى المعرفة الحقيقية لكل ما حولنا
من أشياء .

فهناك من يقول ان العلم للعلم — بصرف النظر عن أهمية هذا العلم
في حياة البشر من منافع أو أضرار .

ونجد من يقول أيضا ان العلم مرتبط بحياة البشر ، وأن العلم للحياة
ولابد ينفع خيرا ويبعد شرا بمعنى أن العلم سلوك عملي . والمعتزلة بصفة عامة
والنظام بصفة خاصة يؤكّون على أن العلم والمعرفة مرتبطان بالعمل لأن المعرفة
التي لا تقترن بالعمل لافائدة منها ولهذا كانت المعرفة عندهم لها غاية ألا وهي : نفع
البشر ، ودفع الجهل عنهم .

وهذا الكلام يؤكد أصالة المعتزلة كفرقة إسلامية وتمسكهم بالعقائد الدينية
والعمل بها وعلى رأسهم النظام وهناك العديد من النصوص التي نقلت عن النظام تؤكد
هذا ، ومنها على سبيل المثال .

قول النظام " العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كله (١) . هذا النص يؤكد
على ضرورة ان يقترن العلم بالعمل حتى ينفع صاحبه ومن حوله وايضا ذهب الجاحظ
الى أنه ولولا استعمال المعرفة لما كان للعرفة معنى ، كما انه لولا الاستدلال بالأدلة
لما كان لوضع الأدلة معنى ، ولولا تميز المضار عن المنافع ، والردى عن الجيّد
بالعيون المجعولة لذلك ، لما جعل الله عز وجل العيون المدركة (٢) .

كذلك ذهب الجاحظ الى أنه " لا يعطيك خالص الحكمة ، حتى تعطيه خالص

(١) عادل السرى ، رسالة ماجستير ، النزعة النقدية عند المعتزلة ص ٢٢٥ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ، ج ٢ ص ١١٥ .

المحببة " (١) ومعنى هذا اللغو كله ان المعرفة لم يكن لها فائدة أن لم تستخدم فيما ينفع منها اى اذا اقترنت بالعمل .

لقد حث القرآن الكريم فى محكم آياته على العمل ، ووهب الله عز وجل الانسان القدرة على اكتساب العلم ، والآية الكريمة تؤكد ذلك فى قوله " قل لأملك لنفسى نفعا ولاضرا الا ماشاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسمى السوء " (٢) .

فالمعتزلة وعلى رأسهم النظام يؤكّدون على اقتران العلم بالعمل ، من أجل خير البشرية ، ودفع الشر عنها ، ولهذا كان فضل العلم عند المعتزلة عظيما حيث ارتبط بالدنيا والآخرة . وعلى هذا لابد للانسان ألا يجعل هذا العلم جامدا لا ينفع صاحبه ولا المجتمع والمعالم المحيط به ، وهذه المسألة يؤمن بها معظم متكلمي الاسلام حيث يؤكّدون على ارتباط العلم والمعرفة بالواقع الذى نعيش فيه من أجل خير البشرية .

وقد يسر القرآن الكريم على الانسان تلك المسألة حيث يشمل كافة أنواع العلوم والمعارف .

(١) الجاحظ : التربيع والتدوير ، ص ١٠٢ .

(٢) الاعراف / ١٨٨ .

مصادر المعرفة :

لما كان الانسان يطلب المعرفة فقد نوده الله بوسائل متعددة لتحصيلها .
ويقول الله عزوجل فى محكم آياته اذ قال : " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون " (١) .

(٢)
وأیضا قوله تعالى : " ألم نجعل له عینین ولسانا وشفةین وهديناه النجدين " وهذه الايات تؤكد على ثراء مصادر المعرفة فى الانسان . أولا يؤكد القرآن الكريم على دور الحواس — من سمع وبصر فى التوصل للمعرفة ، فقد وهب الله عز وجل الانسان السمع والبصر لى يرى ويسمع ماحوله ، كما يذكر القرآن العقل كمصدر من مصادر المعرفة والقرآن ينظر الى العقل على أنه صفة للعاقل تميزه عن غيره وقوة من قواه . وكذلك يذكر القرآن الكريم القلب كمصدر من مصادر المعرفة والتي يمكن عن طريقه أن يحصل الانسان معارفه .

وهذه المصادر الثلاثة فى القرآن الكريم يتفق النظام عليها مع مفكرى الاسلام :

أولا : الحواس :

فالحواس لها دور لاغنى عنه فى المعرفة لان بدونها لا يستطيع الانسان
تحصيل اى معرفة .

وكما قلت من قبل أن القرآن الكريم قد أشار فى كثير من آياته الى
الحواس كأدوات للمعرفة ووجه كثيرا من عنايته للسمع والبصر باعتبار دورهما
كأدوات للمعرفة فى تحصيل المعرفة .

(١) النحل / ٢٨ .

(٢) البلد / ٩٠ .

حاسة السمع ، وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس .

وقول النظام هنا بناءً على ان الحواس الدراك هو الروح ، وهو واحد غير مختلف ولا متضاد ، ولما كانت الروح في الانسان واحدة كان فعلها واحدا لان الشيء الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل (١) .

والنظام يرى أن الحواس مجرد خروق او فتحات غير منفصلة عن الانسان ، الذي هو الروح عنده (٢) والبدن آلتها وقالبها (٣) . ومعنى قول النظام أنه يرى أن النفس تترك المحسوسات من هذه الخروق التي هي العين ، والأنف ، والأذن ، والفم ، لأن للانسان سمعا هو غيره ، وبصرا هو غيره (٤) وعلى ذلك نجد النفس عند النظام هي القوة الحاسة في الحقيقة ، وما الحواس الا مجرد نوافذ يمل منها العقل الى العالم الخارجي ، حيث تنفذ من خلالها التأثيرات الحسية المختلفة التي يدركها العقل .

فالنفس عند النظام هي التي تحس من خلال هذه الحواس التي تعتبر طرق طبيعية تنفذ من خلالها التأثيرات الحسية المختلفة الى النفس (٥) وتختلف تلك التأثيرات باختلاف صفات المحسوسات " ولكن لاتمر كل واحدة من هذه الصفات الا عبر فاتحة معينة موجودة في الحس (٦) فالطعوم تمر عبر الفم - والمرئيات تمر عبر

(١) الخياط : الانتصار ص ٣١ وايضا الاشعري : المقالات ص ٣٤٧ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ١١٧ - ١١٩ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ .

(٤) الاشعري : المقالات ج ٢ ص ٣١ .

(٥) د . ابوريده : النظام ص ٨٨ .

(٦) د . البير نصرى : المعتزلة ج ٢ ص ١٣ .

العيون ، والاصوات تمر عبر الأذنين ٠٠٠ الخ .

وهذه الاختلافات فى طرق عبور المحسوسات لايؤدى بالتالى الى اختلاف الحواس ذلك لأن النظام يقول ان " الانسان هو الروح ، وان الروح جسم لطيف ، مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى يرى ويحس ، وانه هو الفعال دون الجسم الكثيف " (١) .
يؤدى بحا الى القول بأن النظام لم يثبت العقل الا لروح الانسان التى هى عنده " جنس واحد وافعاله جنس واحد " (٢) .

فانما كانت الروح هى القوة الحاسة التى تفعل وحدها ، فهذا يؤدى الى القول " بأن الحواس من جنس واحد " (٣) .

ليس هناك اختلاف بين حاسة وأخرى فمثلا لاختلاف بين حاستى السمع والبصر وسائر الحواس الأخرى الا من حيث قبولها للمحسوسات ، فالحواس عند النظام لا تختلف ، فالانسان لدى النظام يرى بنفسه ويسمع بنفسه ولأحد يبصر ويسمع غيره .

وقول النظام ان الروح كل شئ فى الانسان بمعنى آخر هى الانسان نفسه قول لا يعاب على النظام فيه ولكن حين يقول بان الروح هى كل شئ ويهمل الجسد او الجسم .

فهذا القول مردود على النظام ذلك " لأن الروح بلا فعل لا تفعل ، كما أن الجسد بلا روح لا يتحرك ولا يؤثر ، فهما مجتمعان فى الفعل والتأثير " (٤) .

وقد تابع الجاحظ استاذة النظام فى الحواس من حيث هى : " طرق او فتحات

(١) البلخى : باب ذكر المعتزلة ص ٧٠ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٩ .

(٣) النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ص ٥٠ .

(٤) د نصرلطف : نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين ص ٢٨٣ .

تتغذى منها المحسوسات الى النفس المدركة ، وذهب مثله الى ان الحواس من جنس واحد ، وان حاسة البصر من جنس حاسة السمع ، ومن جنس سائر الحواس ، وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس " (١) .

فلا احد ينكر الحواس واهميتها في تكوين المعرفة الحسية ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه كيف تحصل المعرفة الحسية ؟ .

يرى النظام ان الانسان لا يدرك المحسوس بحاسة الا بالملاحظة والاتصال والمجاورة ، كأن يدرك الصون بان يسانه ، وينتقل الى سمعة فيسمعه ، وكذلك الحال في سائر المدركات " (٢) .

ويرفض النظام أن يكون الإدراك فعل للمحل - كما يقول أصحاب الطبائيع ، أوفعلا للعبد - كما يقول أصحاب التولد - ويذهب النظام الى أنه من فعل الله تعالى ، ويقول في الإدراك " هو الله دون غيره بايجاب خلقه للحواس ، وليس يجوز منه فعل الا كذلك " (٣) .

من هنا يوضح لنا النظام كيفية تحصيل الحواس للمعرفة الحسية ، الا اذا كانت الحواس أساسية في تحصيل المعرفة الا انها لاتصل الى مستوى الحكم والتمييز وهما اساسا للعقل ، ومن هنا ننتقل الى مصدر اخر من مصادر المعرفة ولنا هنا وفقة متأنية مع هذا المصدر الاصيل حيث ان المعتزلة بعامة ، والنظام بخاصة قد وجدوا العقل بدرجة كبيرة وهذا سوف يتضح لنا بجلاء من خلال عرضنا للمصدر الثانى من مصادر المعرفة .

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٦ .

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦٤ .

المصدر الثاني : العقل :

فالبحث في المعرفة كما قلت من قبل يلقي الضوء على منهج المعتزلة بعامة والنظام بخاصة في التفكير ، فليست الأفكار أشئنا من الآراء لا ضابط لها ولا رابط بينها وإنما يجمعها نسق معين حتى تبدو متقة مهما اختلفت الموضوعات .

وأول ما يجب على الإنسان من حيث هو مكلف ، أى مسئول مسؤولية أخلاقية ودينية ، طرد الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر ، فيجب على الإنسان الذي يريد أن يصل الى المعرفة الحقيقية ألا يثبت اعتقادات خاطئة أو مقلدا لآراء أحد .

الله عز وجل قد جعل المعرفة صلاحا للإنسان ، ومن ثم كان النظر المؤدى الى المعرفة أول ما يجب عليه ، فليس من شر اقبح من الجهل ، وبعد تخليه العقول من الاعتقادات المبنية على الظن ، فإن أول ما يجب على العقل المكلف النظر المؤدى الى معرفة الله ، فلا يجوز أن يبلغ احد حتى يعرف الله ، والعلم المؤدى الى معرفة الله ضرورى ، لأنه العلم الأول الذى لا يتعلق بالأمور المفصلة ، ولا تختلف فيه العقول ، لأن معرفة الله على جهة الجملة من كمال العقل الذى لا يجوز أن تدخله شبهة البتة على وجه من الوجوه ، فالإنسان يستطيع بالضرورة أن يصل الى معرفة الله وتوحيده وعدله بمجرد النظر العقلى .

ويرى العلاف ان من مات ولم يفكر أو ينظر أو يستخدم ما وهبه الله من عقل ، ولم يعرف بذلك الله مات كافرا ، وان آمن بتوحيد الله وعدله ولكنه لم يؤد ما كلفه الله بأدائه وفعله مات فاسقا ، ان على الإنسان ان يعرف نفسه فى الحالة الاولى وان يعرف الله فى الحالة الثانية ثم ان يعرف بما لا يعرف بالسمع من جهة الاخبار فى الحالة الثالثة وذلك كله مالا عنر للإنسان فيه (١) .

وإذا كانت معرفة الله جملة أول ما يجب على الإنسان المكلف ، فإنه تلزمه بعد ذلك معرفة الواجبات الخلقية كشرط ضرورى لأدائها ، فالله الذى أوجب الواجبات قد جعل العقل فى الإنسان لطفا .

والمعرفة تسبق العمل لأنها سبب التكليف ، فإذا تدبر الإنسان وعرف فإن ذلك يدعو إلى فعل الواجب .

فالله جعل العقل اشرف ما فى الإنسان ، وقد نظر القرآن الكريم إلى العقل كصفة العاقل او كقوة من قواه ، او ملكة من ملكاته ، وهو بذلك يفرق عن بعض الاتجاهات الفلسفية التى تنظر إلى العقل كجوهر (١) .

وهناك آيات فى القرآن الكريم تحت الإنسان على أن يتحلّى بالعقل وأن يلتزموا بالفكر حتى يتبين لهم الحق — ومن تلك الآيات : فى قوله عز وجل " قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " (٢) .

وقوله تعالى " انا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون " (٣) . وقوله سبحانه وتعالى " وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون " (٤) وقال أيضا " كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون " (٥) .

هذه الآيات تؤكد على أن القرآن يحث الإنسان على التعقل وقد أحصينا عدد المرات التى جاء فيها لفظ عقل وتعقلون فى القرآن فوجدناها جاءت فى تسعة وأربعين موضعا ، وايضا جاء لفظ فكر ويتفكرون فى ثمانية عشر موضعا — فكلها تحت وتأمر بالتعقل والتفكر .

(١) الجرجاني : التعريفات مادة — عقل — المعجم الفلسفى ، نشرة المجمع اللغوى المصرى ص ٨٠ .

(٢) الحديد / ١٧ .

(٣) يوسف / ٢ .

(٤) الحشر / ٢١ .

(٥) البقرة / ٢٦٦ .

وقد ذم القرآن الكريم الذين لا يعقلون فى قوله تعالى :
 " ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون " (١) وايضا قوله سبحانه وتعالى " وان شر
 الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون " (٢) .

فبدون العقل ما كان الانسان ليستطع أن يدرك ماحوله من موجودات ، وما استطاع
 تحصيل أى معرفة وتساوى مع الجماد والحيوان : فمثلا أن جميع المعادن تخضع
 لقانون واحد بمعنى الحواس دون تفكير لايؤدى الى بعد من التعرف الى الظاهرة ،
 والربط بين الأشياء المختلفة والتي تبدو مترابطة لا يقدر عليها الا شخص يفكر .

وهنا تكمن عظمة المنهج الاسلامى فى أنه تجريبى عقلى فى آن واحد ، لذلك
 الانسان لا يقبل الحقيقة قبل أن يتفحصها ويقتنع بها . فبالعقل نميز ما يدرك بالحواس ،
 ولولذلك لما نميز لان يدرك بالعقل هو ما يختص به الانسان ويتميز به عن البهائم ،
 كما أن ما نتوصل الى معرفته بالعقل لا يجوز فيه الخطأ اذا وقع على الوجه الصحيح ،
 وقد يجوز فى الحواس بعض ذلك " (٣) .

فالعقل عند النظام له دور هام فى تحصيل المعرفة الحقيقية - فالعقل
 مصدر للمعرفة العقلية المكتسبة بالنظر العقلى .

والمعرفة العقلية عند النظام لا تنفصل عن منهج تحصيلها - وهو النظر العقلى
 الذى هو الوسيلة الأساسية للانتقال من مرحلة المعرفة الحسية الضرورية الى مرحلة
 المعرفة العقلية المكتسبة .

فالنظر هو المقدمة الضرورية لاكتساب المعارف عند المعتزلة جميعا .

(١) يونس / ١٠٠ .

(٢) الانفال / ٢٢ .

(٣) القاضى : المغنى ، ج ١٢ ص ١٦ .

أنواع المعارف :

قسم المعتزلة المعارف العقلية الى درجات ثلاث : (١)

(١) معرفة اضطرارية : مبتناه في العقول يتفق الناس جميعا في ادراك موضوعاتها
بداهة كمعرفتنا بالاوليات او البديهيات ، وهي معرفة يعلمها الانسان
مباشرة دون وسيط كعلمه بوجود نفسه وشعوره بما يدور حول نفسه
من موجودات وايضا بما يدور في عقله من بديهيات مثل استحالة
كون الشيء موجود ومعدوم في نفس الوقت اما ان يكون موجـــــــودا
اوغير موجود ، وكذلك العلم بقبح القبيح ، وحسن الحسن ، ووجوب
الواجب ، والعلم بالعادات والمقاصد . الى غير ذلك مما يعرفه
الانسان بضرورة العقل .

(٢) معرفة ضرورية : تتفق بالنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعا على تفاوت
مداركهم واختلاف درجة ذكائهم ولكن تحول دون تحصيلها آفات عقلية
ونفسية كايثار الراحة والهوى والغفلة والجهالة ، غير ان مجــــرد
النظر يؤدى الى ادراكها كمعرفة الله عز وجل جملة او معرفــــة
الواجبات العقلية جملة أيضا .

(٣) معرفة استدلالية : وهي معرفة المسائل العقلية نظرية وعملية على وجه التفصيل ،
وهذه لايقنر عليها غير اهل العلم والكلام ولذا لاتجب على الناس
جميعا ولاتلزمهم كمعرفة صفات الله وصلتها بذاته أو الواجبات الخلقية
تفصيلا او فهم العلوم النظرية — وهي تحتاج الى النظر الصحيح

من أجل الحصول على معرفة عقلية مكتسبة سوا ، كان هذا النظر تأملى لمعرفة حال الشئ او كان مقارنا بين شيئين أيهما أنفع من الآخر أو أيهما أصح من الآخر ، أو كان هذا النظر استدلالا على واقعة عن غيرها .

والمعرفة العقلية الضرورية مصدرها العقل — والمعرفة العقلية الضرورية تعد اساسا للمعرفة العقلية المكتسبة بالنظر العقلى .

لقد ذهب المعتزلة الى القول بأن اصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك ، اما ورود التكليف فهو الطاف البارئ تعالى ارسلها الى العباد بتوسط الانبياء عليهم السلام امتحانا واختبارا " ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة .

ونذهب أبو الهذيل العلاف الى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر (اى من غير تبليغ) وان قصر الانسان فى هذه المعرفة استوجب العقوبة ابدا ، والانسان يعلم ايضا حسن الحسن وقبح القبح ، وعندئذ يجب عليه الاقدام على الحسن كالصدق والعدل والاعراض عن القبح كالكذب والجور (٢) .

أما رأى النظام والذى يهمنى هنا انه يرى ان الانسان اذا كان عاقلا متمكنا من النظر فانه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال (٣) .

وقال النظام أيضا بتحسين العقل وتقويحه فى جميع مايتصرف فيه الانسان من أفعاله ، وأضاف الى ذلك قوله : انه لابد من وجود خاطرين احدهما يأمر

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق : ص ٥٢ .

(٣) المرجع السابق : ٤ : ٤١ .

بالأقدام والآخربالكف وبذلك يصح الاختيار (١) .

ومن الذين قالوا بتحسين العقل وتقبيحه ، ووجوب معرفة الله بالعقل — من المعتزلة ايضا : بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢٢٦ هـ) الذى ذهب الى القول بأن " المفكر قبل ورود السمع يعلم البارى تعالى بالنظر والاستدلال " (٢) .

والجعفران (جعفر بن حرب الثقفى المتوفى سنة ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن مبشر الهمدانى المتوفى سنة ٢٣٦ هـ) اللذان قالوا فى تحسين العقل وتقبيحه — " ان العقل بوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع وعليه يعلم انه ان قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبة عقوبه دائمة ، فاثبتنا التخليد واجبنا بالعقل (٣) .

ولكن يجب ألا نفهم من هذا ان المعتزلة قدموا العقل على الشرع بل التقدم عندهم يعنى التقدم من حيث الزمان وليس المرتبة . ولهذا أوضح المعتزلة شروطاً لصحة التأويل حتى لا يبتعد المفسر عن حقيقة المعنى المقصود — ويرى النظام عدم البعد فى التأويل عن المعنى الذى تدل عليه الالفاظ بحسب عادة العرب فى تعبيرهم وترك التكليف وترك الجرى وراء الغريب من التأويل (٤) .

وعلى هذا جاءت تأويلات المعتزلة قريبة لمعانى الالفاظ التى يستعملها العرب فى خطابهم — وأضاف القاضى عبد الجبار على ذلك بقوله " اعلم أنه لا يكفى فى

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٤) د . احمد الحوقى : الزمخشري ج ١ ص ١٠٤ .

المفسر أن يكون عالما باللغة العربية ، مالم يعلم معها النحو والرواية ، والفقه —
الذى هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون المرء فقيها عالما بأحكام الشرع
واسبابها الا وهو عالم بأصول الفقه التى هى أدلة الفقه والكتاب والسنة والاجماع
والقياس والاخبار ومايتصل بذلك " (١) .

ومن هنا كان المعتزلة يحاولون ان يفهموا النص من خلال العقل ، وكانوا
يؤمنون بعض الآيات التى لا تتفق مع العقل ، ولكن وضعوا شروطا للتأويل حتى
لا يبتعدوا عن المعنى المقصود .

وعلى هذا الاساس كان المعتزلة يقولون على العقل ، ويقدمونه على الشرع ،
وقد أثبتوا للعقل منزلة عظمى إجابوا به من معرفة الله ، ومعرفة الخير والشر
والحسن والقبيح ، وشكر النعم قبل ورود السمع ، وزانوا على ذلك ان من قصر
فى شئ من تلك المعارف ، فهو مستحق العقوبة من الله تعالى .

ومن الطريف أن المعتزلة لم يقرؤا بتفاوت العقول وهم قد سبقوا ديكرت رائد
العقليين فى الفلسفة الحديثة ، والذى قال (العقل السليم هو أعدل الأشياء
توزعا بين الناس) هذه العبارة أجمعت عليها جميع المذاهب الاسلامية .

ورغم هذا كله لابد أن نعلم للعقل حدود لا يمكن أن يتعداها — فهو
يقف عاجزا بصددها — وهى الأمور الغيبية التى تتمثل بالحق تعالى وبالحياة
الآخرة ، او ما بعد الموت (٢) . اذ أنه من أعجب الأمور التى لا تدخل لاعمال
العقل فيها — بل لابد الا يتعداها او يحاول الخوض فيها .

(١) القاضى : شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٦ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٦٤ .

وقد سئل الرسول عليه الصلاة والسلام عن الروح والمائل الغيبية الاخرى، مثل الساعة وبيوم القيامة — فكانت الاجابة تنزل من السماء في قوله عز وجل " يسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا " (١) .

وكذلك قوله تعالى عن الساعة " ويسألونك عن الساعة أيا نمرساها فيم أنست من ذكرها الى ربك منتهاها انما أنت منذر من يخشاها " (٢) من هنا نرى أن هناك مسائل فوق قدرة العقل لا يستطيع ادراكها .

وأختتم كلامي عن العقل بأن نلتصق العذر للنظام اذا كان ركز على العقول كمصدر من مصادر المعرفة اكثر من الحواس وذلك راجع الى تمجيده للعقل بحكم شغفه بالفلسفة — وتأثره الشديد بها مما جعله يعظم العقل ويؤمن بقوته ويثق بمقدرته على ادراك الأشياء والمفاضلة بين الأمور — مع تمسكه بالعقيدة الاسلامية واستشهاده بالآيات الكريمة فيما ذهب اليه من آراء .

(١) الاسراء / ٨٥ .

(٢) النازعات / ٤٢ — ٤٥ .

المصدر الثالث من مصادر المعرفة القلب :

تكلمت فى بداية هذا الفصل عن الحواس والادراك الحسى كمصدر للمعرفة ثم تحدثت عن العقل ودوره فى تحصيل المعرفة • وحتى تكتمل الصورة أمامنا عن المصادر لابد أن نذكر مصدرا آخر وهو القلب وقد أشار الله عز وجل فى كتابه العزيز السى المنهج القلبى فى معرفته سبحانه فى قوله تعالى " أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد " (١) • فمعرفة الله عن طريق العقل هى معرفة من يستشهد بالخلق على وجود الخالق • أما المعرفة عن طريق القلب هى معرفة من يشهد بالحق ولا يشهد عليه •

والحق والمعرفة القائمة على القلب أصدق المعارف وأثبتها • يقول الحق سبحانه وتعالى عن أصحابها " أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه " (٢) •

والآيات القرآنية التى تحدثنا عن المعرفة القلبية كثيرة منها على سبيل المثال قوله تعالى " أقمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه " (٣) •

وقوله تعالى " انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم " (٤) وقوله تعالى " ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شىء عليم " (٥) •

وقلب المؤمن يتسع لمعرفة الله ومعرفة الأمور الغيبية • ومعرفة الله مفطورة فى

(١) فصلت / ٥٣ •

(٢) المجادلة / ٢٢ •

(٣) الزمر / ٢٢ •

(٤) الأنفال / ٢ •

(٥) التغابن / ١١ •

الانسان ومكانها القلب ولكن هل للقلب مسميات أخرى .

يخلط البعض بين القلب ، والنفس ، والروح ويتداخل بعضها البعض مما يترتب عليه الوقوع فى الخطأ .

وان كانت المعتزلة لم تذكر شيئاً عن القلب كمصدر من مصادر المعرفة بصورة واضحة ولكنها عند كل واحد جاءت بمسمى مختلف ، ولكن الذى يهمنا هنا رأى النظام فى المصدر الثالث القلب .

لم يقل النظام صراحة بالقلب ولكن قال بالروح يقول : الانسان هو السروح ولكنها متداخلة فى البدن ومتشابكة له وان كل هذا مع كل هذا ، وان البدن آفة عليه وحاجز وضاعط له . وحكى زرقان عنه ، " ان الروح هى الحاسسة الداركة وانها جزء واحد وانها ليست بنور ولاظلمة " (١) الذى نستخلصه من هذا النص ان الانسان عند النظام هو الروح وان الجسم سجن له وآفة . وأن القوى المحبة والمحركة انما تعود كلها الى النفس وفى نص آخر " الروح هى الجسم وهى النفس ، ولهذا قال ان الروح وهى النفس جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه المائيه فى الورد والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن : وقال ان السروح هى التى تكون لها قوة واستطاعة وحياة ومشية ، وهى مستطبعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل (٢) .

وقال النظام أيضا ان الروح جزء واحد وجنس واحد (٣) ويقول اذا فارقت الروح البدن وارتفعت الى الأعلى شأنها فى ذلك شأن النار والنور اللذين اذا تخلصا

(١) الأشعرى : المقالات، ج ٢ ، ص ٣٣١ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٦٢ .

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٩ .

من الشوائب المحتبسة لهما في هذا العالم لم يشبها طرفة عين وارتفعا الى الأعلى .
 هذا اذا كانت الروح خفيفة ، وأما اذا كانت ثقيلة فانها بعد التخلي من أضدادها تنقصر
 دون النزول الى الأسفل (١) .

والنظام كما ذكرنا من قبل اعترف بالمعرفة الحسية والعقلية ، وأيضا يرى
 أن هناك قوة وراء طور العقل هي القلب لأن كل انسان له قلب .
 والمعرفة التي تصلنا عن طريق القلب تأتي مباشرة أى. بوضوح لاتحتاج الى البحث فيها ،
 وهي معارف ضرورية لاتدخل للذات فيها ، وغير محددة بزمان أو مكان بمعنى أنها
 معارف حدسية .

وحواس القلب خمس : سمع يسمع الغيب - وبصر يبصره ، وشم يشم رائحة
 الغيب ، وذوق يجد حلاوة المحبة والايمان ، ولمس يدرك به المعقول ، فاذا سلم
 حواس القلب سلم هو ، واذا سلم القلب فقد سلمت النفس وذلك فى قوله عز وجل :
 " ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون
 بها ولهم آذان لا يسمعون بها " .

وأیضا قوله تعالى " فانها لاتعمى الأبصار ولكن تعمي القلوب التي فى الصدور"
 والنظام كمفكر مسلم وهو يصدد هذه المصادر الثلاثة للمعرفة لم يتوانى عن الخبر
 المنزل قرآنا وسنة - والقياس ، والاجماع .

الخبر المنزل :

لقد نزل القرآن الكريم ليتحدى العرب ان يأتوا بمثله - فنجد الآيات الكريمة
 كثيرة ، فقال " قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن

(١) الخياط : الانتصار، ص ٣٧ - ٣٩ .

(٢) الأعراف / ١٢٩ .

(٣) الحج / ٤٦ .

لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا " (١) .

وقوله أيضا عز وجل " فأتوا بحديث مثله " ، " فاتوا بسورة من مثله " "فاتوا بعشر سور مثله مفتريات" .

وقد أجمع المسلمون في كل مكان على أن القرآن الكريم معجزة ، وجه اعجازه أنه باق لالى يوم القيامة .

ويقول ابن حزم ان المسلمين أجمعوا على أن القرآن المتلو معجز ، أعجز الله عن مثل نظمه جميع العرب وغيرهم من الانسن والجن ، وان جمهور أهل الاسلام على ان الاعجاز باق الى يوم القيامة وآياته باقية أبدا ، وان المسلمين ، عدا فرقة قليلة على انه موجزينظمه وبما فيه من الاخبار بالغيوب ، وبرى ابن حزم ان هذا هو الحق الذى ماخلفه فهو ضلال (٢) .

وقد اتفق متكلمي الاسلام على اعجاز القرآن — ولكن بحثوا في وجه هذا الاعجاز واختلفوا فيما بينهم .

فيذكر لنا الأيحيى (٣) ان قوم ذهبوا الى ان وجه الاعجاز هو ما شتمل عليه القرآن من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونشهم فى مطالعة ومقاطعة وقواصله ، وعلى هذا بعض المعتزلة الى النظام وهشاما النوضى وعباد بن سليمان (٤) .

ونجد قوم ذهبوا الى أن وجه الاعجاز هو كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يعهد مثلها ، وعليه الجاحظ .

(١) الاسراء / ٨٨ .

(٢) ابن حزم : الفصل ج ٣ ص ١٠ ، ١١ .

(٣) الأيحيى : المواقف ص ٥٥٧ — ٥٦٣ .

(٤) الأشعرى : المقالات ص ٢٢٥ .

ونذهب قوم " آخرون الى أن اعجازه فى اخباره عن الغائب .
 وذهب قوم أيضا الى أن اعجازه بالصفة بمعنى أن الله صرفهم عن معارضته
 والاثيان يمثله قبل التحدى مع قدرتهم على ذلك ، واختلف هؤلاء فى وجه الصفة .
 فذهب أبو اسحاق من الأشاعرة ، والنظام من المعتزلة الى أن الله صرفهم بان صرف
 دواعيهم الى المعارضة مع توفر الأسباب الداعية الى المعارضه ، خصوصا بعد التحدى والتبكيث
 بالعجز .

وقال المرتضى من الشيعة ان الله صرفهم بأن سلبهم العلوم التى يحتاج اليها
 فى المعارضة .

هذا ما رواه الأيجى - ونزيد على ذلك رأى الأشعرى كما حكى عنه الشهرستانى :
 يقول ان القرآن معجز " من حيث البلاغة والنظم والفصاحة ، اذ خير العـ
 بين السيف والمعارضة ، فاخترأوا أشد القسمين اختيار عجز عن المقابلة ، ومن أصحابه
 من اعتقد ان الاعجاز فى القرآن من جهة صرف الدواعى ، وهو النع من المعتاد ،
 ومن جهة الأخبار عن الغيب " (١) .

وقد عنى ابن حزم عناية خاصة بابطال مذهب القائلين بأن وجه الاعجاز هو
 كونه فى أعلى درجات البلاغة ، ومذهب الأشاعرة فى قولهم ان المعجز مقدار أقل سورة
 منه ، فليرجع لذلك من يريد الاستقصاء (٢) .

وبهنا الآن أن نعرض رأى النظام فى اعجاز القرآن - الحق لقد نسب الى
 النظام أكثر من رأى - فذكر الأيجى من قبل رأى ونجد رأى يذكره الأشعرى عن النظام

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٧٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل ج ١ ص ٨٦ - ٨٨ .

أنه قال " الآية والأعجوبة في القرآن مافية من الأخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولان الله منعهم وعجز أحداثهم — فيهم " (١) .

وذكر الشهرستاني والبغدادى عن النظام أنه قال في اعجاز القرآن " من حيث الاخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما " (٢) .

أما الخياط فلم يصرح بانكار ما نسب اليه النظام من انكار الحجة في نظم القرآن وتأليفه ، وهو يقول ان القرآن عند النظام حجة للنبي عليه الصلاة والسلام من وجوه ، مثل مافية من الأخبار عن الغيوب ، وأخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولون ، وذكر الخياط امثلة كثيرة على ذلك من آى القرآن (٣) .

وعلى هذا نجد أكثر من رأى منسوب الى النظام — والذي لاشك فيه أن النظام كان يقر باعجاز القرآن نظما واخبارا " (٤) .

فوجه الاعجاز في القرآن الكريم لدى النظام من حيث الاخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم وكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما (٥) .

(١) الأشعرى : المقالات ، ص ٢٢٥ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٣٩ . وأيضا البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٩ .

ولقد أراد الأشاعرة بهذا القول ان يشنعوا على النظام فأدعوا عليه القول ان العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف ، وان في ذلك عنادا لقوله تعالى "كولئن اجتمعت الانس والجن على أن ينتأوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا " (١) .

ولكن ابن حزم هب مدافعا عن رأى النظام منتقدا رأى الأشاعرة ، فكون القرآن في اعلى درجات البلاغة ليس بمعجزه ، لان ذلك شأن كل باسق في طبقته ، وامما آيات الانبياء فخارجة عن المعهود ، ثم كيف يكون ذلك حجة العجم الذين لا يعرفون اعجاز القرآن الا باخبار العرب .

ولو أراد أحد البلغاء أن يؤلف كلاما بليغا من غير أن يحاول معارضة القرآن لآتى بكلام يقع في النفس موقفا حسنا ، ولكنه حين يحاول المعارضة يضطر الى تقليد القرآن والنسخ على منواله ، فلا يأتى الا بقول ممسوخ ممجوج ، وكان يمكن ان يستقيم له القول لو لم يعارض (٢) .

وهذا هو مقصود النظام بالصرفه ، ان الله قد اعجزهم ومنعهم من معارضته جبرا وتعجيزا ، وانهم كانوا قادرين لو لم يصرفهم الله عز وجل عن ذلك .

ونجد رأى الدكتور محمد عبدالهادى ابوريده في تعليقه على ذلك أيضا انصافا للنظام حيث قال :

" انه اذا كان فى رأى الأشاعرة رفع لشأن القرآن ووضع له فى درجة لا يبلغها

(١) الاسراء / ٨٨ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ج ٥ ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

البشر ، ففي رأى النظام هدم لأمل لكل من تحدثه نفسه بالقدرة على المطاولة ، وذلك ابلغ فى تقرير وجه الاعجاز بلفظه ومعناه " (١) .

وإذا انتهينا الى بيان رأى النظام فى الاعجاز - لا بد أن نتبين رأى النظام فى طريقة تفسير القرآن الكريم .

تفسير القرآن :

لقد تبنى المعتزلة الاتجاه نحو تأويل النص وتفسيره كمحاولة لفهم مضمونه ولكن لا بد أن نعرف معنى التأويل فى اللغة والاصطلاح وما جاء بشأنه فى القرآن الكريم .

فالتأويل فى اللغة ، بمعنى التفسير يقول صاحب مختار الصحاح : التأويل تفسير ما يؤول إليه الشئ ، وقد أولته تأويلا " (٢) . ويقول الزمخشري فى أساس البلاغة " يقول : لا تقول على حسب تعويلا فنقول الله أحسن تأويلا أى عاقبه " (٣) .

ويقول الامام الطبرى التأويل بمعنى التفسير فقال (أقول فى تأويل هذه الآيات أى فى تفسيرها ، وهذا بعينه ماذهب اليه الامام القرطبي فى كتابه الجامع لأحكام القرآن) (٤) .

وكذلك يقول صاحب القاموس المحيط : " وأول الكلام تأويلا وتأوله دبره ، وقدره وفصره " وقال " كذلك آل اليه أولا وقال رجع وعنه ارتد " (٥) .

(١) د / أبورية : النظام ص ٣٥ .

(٢) مختار الصحاح : ص ٣٣ .

(٣) الزمخشري : أساس البلاغة ص ٢٥ .

(٤) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ص ٢٥٧ .

(٥) القاموس المحيط : مادة أول .

أما التأويل من حيث الاصطلاح : فقد شاع استخدامه لدى كل من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة — وقد ذكر ابن منظور عن الليثي والجوهرى أن التأويل عرف واستعمل فى عهد الرسول "صلى الله عليه وسلم" بمعنى التفسير والبيان .

لقد دعى الرسول عليه الصلاة والسلام لابن عباس " اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل ولا يعقل ان يدعى الرسول عليه الصلاة والسلام بشئ لا يصح ان يعلمه احد بل الثابت أن الرسول علمه وكثير من الصحابة علموه وان ابن عباس رضى الله عنه كان يقول (انا من الراسخين الذين يعلمون تأويله) (١) .

وقد ذكر فى القرآن الكريم التأويل حوالى سبع عشر موضعا وكلها لا يخرج عن معنى التفسير والبيان — والحق أن المعتزلة شاركوا فى تفسير القرآن بالكثيرين منهم حوالى ثلاثين مفسرا بدءا بواصل بن عطاء حتى الزمخشري ولهم فى التفسير وما يتصل به مؤلفات تبلغ نحو المائة ولكن أكثرها مفقودة (٢) .

لقد وضع المعتزلة شروطا لضمان صحة التأويل والتفسير . والنظام كان يرى عدم البعد فى التأويل عن المعنى الذى تدل عليه الألفاظ بحسب عادة العرب فى تعبيرهم . وترك التكلف وترك الجرى وراء الغريب من التأويل ، ولذلك يقول النظام فى حق متلمسى الغريب : " ليس يؤتى القوم الا من الطمع ومن شهادة اعجابهم بالغريب من التأويل " (٣) .

وأيا ينصحنا النظام أن نحاول أن نتبين معانى القرآن الكريم وما فيها من أحكام ودلالة عقلية منطقية وحجة خفية ، وأيضا يقول النظام علينا الوصول الى معنى الألفاظ

(١) القاضى : متشابه القرآن ص ١٥ .

(٢) د . أبورية : النظام ، ص ٤٠ .

(٣) الجاحظ : الحيوان ج ١ ص ١٦٩ .

بشكل كلى اجمالى - وقد أضاف القاضى عبدالجبار الى ذلك معارف أخرى ليصح التأويل فقال (اعلم أنه لا يكتفى فى المفسر أن يكون عالما باللغة العربية ، مالم يعلم معها النحو أعلم الرواية والفقه الذى هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون المرء فقيها عالما بأحكام الشرع وأسبابها الا وهو عالم بأصول الفقه ، التى هى أدلة الفقه والكتاب والسنة والأجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك " (١) .

وهكذا نرى ان النظام بصفة خاصة والمعتزلة بصفة عامة قد وصفوا شروطاً لصحة التأويل حتى لا يبتعد المفسر عن حقيقة المعنى المقصود ، ويوضح ابن حزم أن الاسراف فى التأويل بقوله (والا فمن احال شيئاً من الألفاظ اللغوية عن موضعها فى اللغة ، بغير نص محيل لها ولا اجماع من أهل الشرع فقد فاروق حكم أهل العقسول والحياء ، وصار فى نصاب من لا يتكلم معه) (٢) .

لقد حاول النظام فهم النص من خلال العقل فحاول أن يؤول بعض الآيات لى تتماشى مع ما يوجبه العقل - فالتأويل لا يخرج النص عن معناه الظاهر الا اذا كان اخذ الكلام على ظاهرة يصطدم بموجبات العقل كتنزيه ذات الله ووحدانيته من كل صور التعدد والكثرة .

بعد هذا العرض عن اعجاز القرآن وتفسيره عند النظام نجد ان القرآن الكريم يمثل مكان الصدارة على جميع المصادر السابقة لدى المفكرين المسلمين جميعا والنظام أيضا لأنه مدرك ان الله عز وجل كلف الانسان بتكاليف يعتمد فى تأويلها على القرآن لأنه أقوى دليل يستند اليه - وبقي أن ننقل الى نقطة أخرى من مصادر الخير السنة وأالحديث .

(١) القاضى عبدالجبار : الأصول الخمسة ص ٦٠٦ .

(٢) ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام ج ١ ص ٤٣ .

٢ - الحديث : وهو ماصح عن رسول الله " صلى الله عليه وسلم " حيث أقام
 الدليل العقلى على صدقه فى أنه يخبر عن جميع ماشرعه فى عبود الله فلا يؤخذ
 من الحديث اذن الاماصح .

ومن التجنى القول بتجاهل المعتزلة للحديث ، ولكنهم نقموا على كثير من
 المحدثين لسببين :

(١) الأول فى المنهج : اذ اهتموا بالرواية دون الدراية أو ينقد الاسناد أكثر مماعنوا
 بنقد المتن الأمر الذى أدى الى رواية أحاديث مخالفة للمعقول .

(٢) فى المذهب : اذ أن كثيرا من رجال الحديث قد اعتنقوا مذاهب تضعهم فى
 خصومة مع المعتزلة كالمجسمة والمشبهة والحشوية .

يقول الشهرستانى " ان جماعة من أصحاب الحديث الحشوية^{*} طرحوا بالتشبيه
 فأجازوا على ربهم الملامسة وأجروا ماورد فى النزول من الاستواء واليدين والمجى والاتيان
 والغوقية على ظاهره ، وماورد فى الاخبار من الصورة وغيرها فى قوله : خلق آدم على
 صورته - حتى يضع الجبار قدمه فى النار - قلب المؤمن بن اصبعين من أصابع
 الرحمن - خمر طينه آدم بيده اربعين صباحا - وضع يده او كفه على كتفه حتى
 وجدت برد أنامله (١) .

وهناك أحاديث رفضها المعتزلة عامة والنظام بخاصة منها :

أحاديث تنطوى على تشبيه قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه

(*) الحشوية الذى يؤمنون بحشوا الاعتقاد أى التزيد فى المعتقدات بزيادات تخالف
 العقل وقد جعلوها كأصول الدين .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٧١ .

كيف يشاء - وضع يده على كتفى حتى وجدت برد أنامله . وكذلك أحاديث فى الجبر - كل ميسر لما خلق له - الشقى من شقى فى بطن أمه والسعيد من سعد فى بطن أمه (رواه ابن مسعود وقد انتقده النظام مرارا .

أحاديث تنطوى على الأرجاء والشفاعة لأهل الكبائر : من قال لا اله الا الله دخل الجنة حتى وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق - اعددت شفاعة لــــ لأهل الكبائر من أمتى .

أحاديث تبدو معارضة للعقل : كان الحجر الأسود أبيضاً فسوده المشركون ، رد الجاحظ : كان ينبغى أن يبيض بعد أن اسلم الناس ، الحجر الاسود مــــن أودية الجنة رد المعتزلة : هل عندكم من علم بأن فى الجنة حجارة ؟ الشمــــس تطلع من بين قرنى الشيطان فلا تصلوا لطلوعها .

اعتراض المعتزلة لقد جعلتم للشيطان قرونا تبلغ السماء وجعلتم الشمس التى هى مثل الأرض موات تجرى بين قرنيه ثم جعلتم علة ترك الصلاة وقت طلوع الشمــــس طلوعها من بين قرنيه ، ورويتم أن موسى عليه السلام لطم عين ملك الموت فاعوره ، اعتراض المعتزلة : ان جاز على ملك الموت العور جاز عليه العمى فكيف يجوز ذلك على ملك وكيف يجيزون من نبى فعل ذلك والملك مأمور من ربه (١) .

وقيل أن النظام أنكر معجزة انشقاق القمر للنبي وفى ذلك يقول : زعم ابن مسعود أن القمر انشق معجزة للنبي مع أن المعجزة انما يجريها الله كرامة. لأحد رسله لتكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجره للعباد ، فكيف لم تعرف بذلك العامة ولم يورخ الناس لذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده فاجر ولم يحتج به مسلم على كافر (٢) .

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث : ص ٣٨٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦ .

وكان نقد المعتزلة لرجال الحديث صادرا من تمجيدهم للعقل لا الى انكار قول رسول الله " صلى الله عليه وسلم " كما شنع عليه الخصوم مع ان رجـال الحديث انفسهم يرون أن كل حديث تخالفه العقول فهو موضوع .

٣ - القياس :

الأصل الثالث من أصول التشريع ، ويقصد بالقياس - قياس الغائب على الشاهد فيما لم يرد فيه نص أو كتاب أو حديث وقد أقره الرسول "عليه الصلاة والسلام وقد اعترض على القياس كل من أهل الظاهر والشيعة لأن أسس الشرع لا تأخذ بالعقل وإنما بالنص^(١) .

فالقرآن والسنة هما المصدران الأولان للأحكام ، وجاء بعدهما الاجماع - لأن المسلمين اجتمعوا على دليل ثابت من اجل الفتك بمخالفهم فصـار الاجماع دليلا شرعيا - ثم عرض على الصحابة كثيرا من الوقائع لم تنـدرج فى النصوص الثابتة ، فقاسها الصحابة على النصوص بشروط تصح القياس واجمع الصحابة على ذلك - فصار القياس دليلا شرعيا ، واتفق عليه جمهور العلماء ، وان رفض منهم القليل الاجماع والقياس .

وقد قال بنفى القياس ابن حزم متفقا فى ذلك من أهل الظاهر وذهبوا الى أنه لا يجوز الحكم فى شئ الا بنص من الله عز وجل أو نسيه للنبي عليه الصلاة والسلام أو ما صح عنه من فعل أو اقرار - وزادوا على ذلك لاحادته الا وفيها حكم منصوص عليه فى القرآن والسنة - وكانوا يحاولون ان يدخلوا الحوادث الجديدة تحت نصوص تحتلها .

أما ابن حزم يرى أن المرجع يكون دائما الى النص أو الاجماع المتيقن

(١) الشوكانى : ارشاد الفحول ص ١٨٥ - ١٨٦ .

على نفي أو الضرورة المشاهدة بالحواس أو بالعقل (١) .

أما النظام فيقول عنه مؤرخو الكلام انه انكر القياس في الشرعيات فلا يصح التعبد به ، ذلك لأن الشرع الاسلامي قد جمع بين المختلفات وفرق بين المتماثلات ، فقد أوجب الصوم على الحائض دون الصلاة * وقبل في القتل شهادة شاهدين ، بينما في الزنا شهادة اربعة مع ان القتل اشد ، واما تسويته بين المختلفات فانه سـوى بين قتل الصيد عمداً وخطأ في ايجاب الكفارة ، وسوى في ايجاب القتل بين السرقة والزنا للمحصن ، مع الاختلاف ، وذلك ما يوجب الامتناع عن القياس (٢) .

وايضا حكى الشهرستاني عن النظام أنه انكر حجية الاجماع والقياس ، وقال ان الحجة في قول الامام المعصوم (٣) والايحيى (٤) متفق في ذلك مع الشهرستاني .

ويقول البغدادي ان النظام ابطل القياس الشرعي ، وابطل حجة الاجماع وزعم " ان الامة من عهد نبيها ، عليه الصلاة والسلام ، الى ان تقوم القيامة لواجتمعت على حكم شرعي جاز ان يكون اجماعها خطأ وضلالاً " (٥) .

ويذكر ابن شاکر معتمداً على الشهرستاني في الأرجح ، انكار النظام لحجية الاجماع والقياس ثم ينسب له انه " زعم أن اجماع الصحابة على حد شارب الخمير خطأ ، لأن الحدود انما تثبت بالنسب والتوقيف " (٦) .

(١) د . أبو ريدة : النظام ص ٢١ .

(٢) بمعنى ان الحائض تعيد الايام التي فطرتها - بينما لاتعيد الصلاة والتبرير في ذلك ان الصوم شهر واحد في السنة بينما الصلاة تؤدى ٥ مرات في اليوم وفي اعادتها مشقة . بينما اعادة الصوم ليس فيه أى مشقة .

(٣) د . أبوريدة : النظام ص ٢٥ .

(٤) الشهرستاني : المجلد ص ٣٩ .

(٥) الايحيى : المواقف ص ٦٢٢ .

(٦) البغدادي : الفرق ص ١١٤ - ١٢٨ .

(٦) ابن شاکر : عيون التواريخ ، ص ١٣ ، ١٤ .

كل هذه النصوص متفقة على أن النظام ينكر حجية الاجماع والقياس وكلها ذكرت في كتب خصوم المعتزلة - ولكن هذا لا يبرأ النظام من معارضة الاجماع والقياس - ويمكن أن نستخلص رأى النظام : يظهر أن النظام لم يكن له اعتراض على القياس المنطقي ، بمعنى قياس الشيء على مثله لعللة ظاهرة ، ولعل ما ينسب اليه من انكار حجية القياس إنما جاء من أنه طعن في من أفتى بالرأى من الصحابة معتمدا على الاجتهاد فيقول ابن قتيبة (١) . " ان النظام ذكر قول عمر رضى الله عنه لو كان هذا الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمصح من ظاهرة ، فقال : كان من الواجب على عمر العمل بمثل ما قال فى الأحكام كلها ، وليس ذلك بأعجب من قوله : " اجروكم على الحد اجروكم على النار ، ثم قضى فى الحد بمائة قضية مختلفة ، وذكر قول ابي بكر رضى الله عنه اى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى ، اذا أنا قلت فى آية من كتاب الله بغير ما أراد الله ثم سئل عن الكلاله ، فقال : أقول فيها برأى قال : وهذا خلاف القول الأول ، ومن استعظم القول بالرأى ذلك الاستعظام لم يقدم على القول بالرأى هذا الاقدام .

وعلى هذا فالنظام ينكر بالقياس الذى غايته وضع حكم بالرأى من غير مستند وأيضا يرى النظام لا يقوم الحكم على رأى معرض للخطأ بل يريد حكم لا يتسرب اليه شك أى احكاما لها يقين .

والواقع أن النظام جادل فى أمر الاجماع والقياس على سبيل البحث النظرى بقصد الفهم ومعرفة قيمة كل منها ، فتلقف خصومة ذلك والزموه انكار حجية الاجماع والقياس ، وقد رمى المعتزلة باراء كانوا ينظرون عليها على البور والنظر (٢) .

فالنظام رفض الافتاء بالرأى من غير مستند وذلك من نزعات النظام النقدية .

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٢٤ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ١٦ .

الاجماع :

هو اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة النبی صلى الله عليه وسلم على حكم شرعى
 - بينما عرف النظام الاجماع على انه كل قول قامت عليه الحجة وان كان واحداً (١)
 ونجد من قال بالاجماع ، ونجد من عارض الاجماع وانكره - وقد استند القائلون
 بحجية الاجماع الى آيات منها :

قوله عز وجل " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
 سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا " (٢) .

وأیضا قوله تعالى " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون
 عن المنكر " (٣) فيما يجمع عليه المسلمون فى حجية الاجماع على قول الرسول
 صلى الله عليه وسلم لاتجتمع أمتى على ضلالة .

أما الذين عارضوا حجية الاجماع فقد استندوا بدروهم الى آيات منها قوله تعالى :
 " فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول " (٤) .

فالاية تثبت التنازع كما تقرر ان الحكم الفصلى فى ذلك القرآن والحديث

(١) السغزالى : المستصفى من علم الاصول ص ١٨٠ .

(٢) النساء / ١١٥ .

(٣) آل عمران / ١١٠ .

(٤) النساء / ٥٩ .

وقوله تعالى " تبياناً لكل شيء " (١) فلا يرجع في تبيان الأحكام إلا إلى القرآن (٢) ويستند المعارضون لحجية الإجماع إلى الحج الآتية :

(١) استحالة إجماع المجتهدين : حيث إن الناس يختلفون في آرائهم ومعتقداتهم ويختلفون في طبائعهم فمنهم رقيق القلب ، ومنهم القاسى الشديد والمتوسط فمحال أن يتفق هؤلاء على رأى واحد .

ويمكن أن يتفق الناس في البدييات والحسيات ، ولكن أحكام الشرع ليس من هذين .

(٢) تفرق المجتهدين في الأمصار : بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم تفرق الصحابة في الأمصار ، فكيف السبيل إلى معرفتهم جميعاً ، فضلاً على أن معرفة آرائهم ، ولهذا أصبح من المتعذر على أهل التواتر أن يشاهدوا جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ، وإن يسمعوا منهم وإن ينقلوا عنهم .

(٣) التقية : نجد بعض المجتهدين يستعملوا التقية فوافق حيث الخلاف وإن خالف فلا ينقل التيارية .

والذين أنكروا حجية الإجماع هم أهل الشيعة والذي أدى بهم إلى القول بهذا أن الحجة في قول إمام معصوم وليس في الاجتهاد ولكن يهملون سؤال ما هو موقف النظام من تلك الفرقتين : هل قال بالإجماع أم أنكره ؟ يقول الشوكاني عن النظام أنه ذهب إلى أن الإجماع ليس بحجة وإنما الحجة في مستنده ، أن ظهر لنا ، وإن لم يظهر لم تقدر للإجماع دليلاً تقوم

(١) النحل / ٨٩ .

(٢) على عبدالرازق : الإجماع في الشريعة الإسلامية ص ٢٣ .

به الحجة (١) .

ويقال ان النظام هو المصدر الاول للاعتراضات التي سبق ذكرها والدليل على ذلك ذكر مؤرخي الاصول لاسمه بمناسبة انكار الاجماع (٢) .

ويؤخذ من كلام الغزالي في المستغنى عن الاجماع ان ظهور النظام كـان نقطة لها شأن عظيم في تاريخ الاجماع — ومن جاء بعده تابعوه في القول باستحالة امكان الاجماع ، كما تابعوه في نفس القياس .

هذا الى ان النظام الف كتابا يسمى النكت اثبت فيه أن الاجماع ليس بحجة .
فموقف النظام من الاجماع فانه لم ينكر حجية اجماع الامة فيما نقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحكام او في اجمالها على بعض الامور كالامانة (٣) ، ويؤخذ من هذا ان النظام ربما يكون ناقش حجة الاجماع الذي غرضه وضع حد شرعى من غير استناد الى نص . فالنظام يرى من المستحيل والعسير ان يقع اتفاق الناس جميعا على رأى واحد فيما عدا البديهيات والحسيات خصوصا وأن الخلاف قد نشأ بين المسلمين من أول الأمر فى الأصول فضلا من الفروع ، ولذلك عارض الاجماع ، ومن جهة اخرى فالنظام يقول ان الحدود انما تثبت بالنص وان الوعيد والأسماء انما تعرف بالسمع (٤) .
ولذلك خطا الصحابه فى اجماعهم على حد شارب الخمر .

وخلاصة موقف النظام من مصادر المعرفة — فقد قال بالحق والعقل والقلب وايضا لم ينكر حجية القرآن ولا على حجة السنة . وان كان اختلف على القياس والاجماع لاسباب ذكرت من قبل .

اذن النظام متكلم متفلسف جمع بين الكلام والفلسفة ليخرج مذهب متكامل فى كل جوانبه .

(١) الشوكاني : الارشاد ص ٢٠/٦٩ .

(٢) د . ابو ريده : النظام ص ١٩ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ٩٢ .

(٤) المرجع السابق ص ٩٣ .

الفصل الثالث

آراء النظام الكلامية

تمهيد .

— الأصول الخمسة : .

- (١) الأول : التوحيد
- (٢) الثاني : العلم
- (٣) الثالث : الوعد والوعيد
- (٤) الرابع : المنزلة بين المنزلتين
- (٥) الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

— خاتمة .

الفصل الثالث

آراء النظام الكلامية

تمهيد :

آراء النظام الكلامية تتجلى من خلال الأصول الخمسة التي اجتمع عليها رجال المعتزلة ، والتي لا يعد معتزليا من لا يؤمن بها جميعها .

فقد قال الخياط المعتزلي " ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة (١) .

وقد اجتمع شيوخ المعتزلة على القول بهذه الأصول مع اختلافهم في الفروع (٢) ورغم هذا الاختلاف لم يمنعهم من التمسك بالأصول والاتفاق عليها والدفاع عنها ، والتبرؤ من خالفهم فيها ، ولو كانوا آبائهم أو أبنائهم ، أو اخوانهم أو عشيرتهم (٣) .

ولكن متى ظهر مصطلح الأصول الخمسة كمصطلح ؟ يقرر المصطلحي وهو يورخ لظهور المعتزلة " وبالبصرة أو ظهور الاعتزال ، لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء من المدينة . ويقال : معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة - أولهم بشر بن المعتمر " المتوفى حوالي ٢١٠هـ - ٢٢٦هـ ، خرج الى البصرة فلقى بشر بن سعيد ، واما عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال وهما صاحب واصل بن عطاء ، فحمل الأصول الخمسة الى بغداد ، من هذا النظم يتضح أن مصطلح الأصول الخمسة أخذه بشر بن المعتمر عن صاحب واصل بن عطاء

(١) الخياط : الانتصار لتحقيق نبرج ص ١٢٦ - ١٢٣ .

(٢) المصطلحي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٣٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٧ .

وهما بشر بن سعيد وابو عثمان الزعفراني .

فالمصطلح اذن ظهر في مدرسة واصل بن عطاء ، وأصبح المحك الذي به يكون الانسان معتزليا ، ثم وضع المصطلح تماما عند أبي الهذيل العلاف فكتب في الأصول الخمسة بعض فصول كتبه ، ويذكر انه نص رسالة الى العامة ماسبقه اليها أحد في حسن الكلام ونظامه ، ويذكر فيها العدل والتوحيد والوعيد (١) .

يرى المطلبي أن المعتزلة عشرون فرقة ، ولكنها اجتمعت على أصول معينة لا يفارقونها ، وعليها يتولون ولها يعادون .

وسبب آخر يذكره المطلبي لوضع الأصول الخمسة : هو أن المعتزلة اختلفوا اختلافا شديدا فيما بينهم ، فكان لابد لهم أن يضعوا ما يميزهم عن غيرهم من الفرق اصلا وأصولا ليتفقون عليها ، من هنا وضعت الأصول الخمسة للمعتزلة .

ويرى المسعودي نفس الشيء وهو أن الأصول الخمسة عند المعتزلة هي التوحيد، والعدل ، والوعد والوعيد ، والأسماء والأحكام ، وهي القول بالمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقرر أن المعتزلة اجتمعت على هذا ، ومن اعتقدها كان معتزليا ، فان اعتقد الاكبر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال ، ثم اختلفوا في الفروع " (٢) .

ثم يأتي امام السنة ومؤرخ المعتزلة ابو الحسن الاشعري فيذكر أصول المعتزلة الخمسة ولكنه هو المعتزلي القديم يرى أن المعتزلة اختلفوا فيها (٣) . ويقصد

(١) المطلبي : الرد على أهل البدع والأهواء ٤٣ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الاشعري : المقالات ج ١ ص ٢٧٨ .

بالاختلاف هنا اختلاف المعتزلة في الفروع وهذا سوف يتضح من خلال عرضنا للأصول الخمسة عند متكلمي المعتزلة . وخاصة عند النظام — من هنا يظهر لنا أن النظام لم يشارك في وضع هذه الأصول وإنما تمسك بهذه الأصول ، وإن كان قد اختلف في الفروع ، وهذا لم يمنع من أن يكون معتزليا .

الأصل الأول : التوحيد :

توحيد الله غاية الرسل عليهم الصلاة والسلام ، جميع الرسل ، كانوا يقولون " يا قوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره " .
قول النبي " صلى الله عليه وسلم " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله " (١) .

والقرآن الكريم شامل للتوحيد من حيث أنه :

- (١) يخبر عن الله وأسمائه وصفاته وهو التوحيد العلمي الخبري كما في سورة الاخلاص .
- (٢) يدعو الى عبادة الله وحده وهو التوحيد الارادي الطلبي كما في سورة الكافرون .
- (٣) فيه أوامر ونواهي والزام بالطاعة وهذه حقوق التوحيد .
- (٤) فيه بيان مصير أهل التوحيد وحزاء الفاكهين عن التوحيد .

وهناك أدلة على توحيد الله هم :

- (١) الدليل الفطري : ان كثيرا من علومنا ومعارفنا ليس لها دليل في انفسنا غير شعورنا الفطري بها ويقول الله سبحانه " فطرة الله التي فطر الناس عليها " .

(١) متفق عليه " اللؤلؤ والمرجان ١٥ " .

(٢) الحليل النقلي : كما فى الآيۃ الكريمة " او لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقنهما وجعلنا من الماء كل شئ حى أفلا يؤمنون " (١) .

(٣) الدليل العلمى : ان اى عاقل لو نظر فى هذا العالم علويه وسفليــــــــــــــــه ، حيوانه ، وجماده ، ومافيه من عجائب ومن نظام دقيق سيدرك ان مثل هذا لا يصدر الا عن مدير حكيم .

أما التوحيد عند المعتزلة بالاضافة الى تمسكهم بما سبق عن التوحيد انه كان رد على جميع العقائد المخالفة للتوحيد من الاسرائيليات والمسيحية واليهودية وغيرها من المذاهب .

فوجد فى الاسرائيليات وعلى رأسهم " مقاتل بن سليمان " كيف قام فى تفسيره باثبات الصفات المادية لله عز وجل ، وأدى هذه كله الى الأخذ بفكرة الرؤية المجسمة ومتمثلة تمثلا حسيا ماديا ، والمسيحية تجسم الله فى المخلوق .

واليهودية التى اشتهر عنها التشبيه وملاً كتابها المقدس ، وكان من الشائع فى ذلك العصر " تشبيه الله لصفات المحدثين " (٢) .
وان الله جسما ولحما ودما وله جوارح وأعضاء من يد وقدم ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ، ولحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء ، وكذلك سائر الصفات .

ثم أثبتوا لله عز وجل الاستواء ، والوجه ، واليدين ، والجنب ، والمجىء ، والاتيان ،

(١) الأنبياء / ٣٠ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٤ .

فهنالك فرق بين قول النظام وبين استاذة العلاف ، فالعلاف ذهب الى اثبات صفات الذات الالهية على أنها عين الذات والى ان معنى اضافة صفات الذات كالعلم الى الله هو اثبات علم ، هو الله ونفى الجهل عنه ، ودلالة على معلوم كان أو يكون ^(١) ومعنى ان الله عالم عنده هو معنى انه قادر ، ومعنى انه حي هو معنى انه قادر ، واختلاف الصفات كالقدرة ^(٢) . والعلم انما هو لاختلاف موضوعها المعلوم والمقدور ولكنه أبا الهذيل لم يقل ان الله اعلم ^(٣) .

أما صفات الله عند النظام ينكر الصفات الزائدة على الذات متطابقا في ذلك مع الاتجاه المعتزلى العام .

صفات الله القديمة ، وخاصة صفات الذات وتفسير مجمل الصفات على الذات بأنه من ناحية اثبات للذات ، ومن ناحية أخرى نفى اضداد تلك الصفات من الذات ، ومعنى قول عالم اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى حي اثبات ذاته ونفى الموت عنه ^(٤) .

• ويعمم النظام هذا القول على سائر صفات الله عز وجل .

ويقول النظام ان الصفات لا توصف بأنها أشياء ولا اجسام ولا اعراض وذلك لانه يرى ان اثبات الصفات عنده هو اثبات الذات ونفى ضد الصفة عنه ولهذا لا يقال عن الذات انها جسم او عرض .

(١) الأشعرى : المقالات ، ص ٤٨٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٨٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٨٦ .

(٤) الأشعرى : المقالات ص ١٨٢ : ١٨٨ .

فالله عندالنظام واحد لاتعدد فيه ولاتشكل ، بسيط لتركيب فيه وهنــــــــــــــــا
يتفق النظام مع المعتزلة فى هذا القول ، فالله لدى المعتزلة " ليش كمثل شىء "
وانه ليس بجسم ولاعرض ، بل هو الخالق للجسم والعرض ، وان الله لاتحصره
الأمكان ، ولاتحدده الاقطار ، بل هو الذى لم يزل ولامكان ، ولازمان ، ولانهاية
ولاحد ، ثم خلق ذلك اجمع واحدته من سائر ماخلق لامن شىء ، وانه القديم
وكل ماسواه محدث وهذا هو التوحيد (١) كما يراه النظام .

خلاصة الكلام عن الوحدانية ان نقول :

فالوحدانية تعنى نفى الشريك عن الله عز وجل ، والقدم تعنى نفى الحدوث عنه ، والمصدية
تعنى احتياج الموجودات الى الله عز وجل مع عدم احتياجه الى شىء .

فالنظام متفق مع المعتزلة فى اثبات صفات ايجابية للذات الالهية هى القدرة ،
والحياة ، والعلم وهو صفات يوصف بها الله عز وجل ولايوصف باضدادها من عجز
او موت او جهل ، ولايعنى امكان اطلاق هذه الصفات من القدرة والعلم والحياة
على الانسان ماثلة او مشابهة بينه وبين الله عز وجل ، لان هذه الصفات انما تطلق
على الله لذاته بينما تطلق على الانسان لمعنى خارج عن ذاته .

فصفات الله لدى رجال المعتزله جميعا ليست حقائق مستقلة بينما هى
اعتبارات ذهنية ، فالذات الالهية واحدة رغم تعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبار
— فيقال عالم ونعنى اثبات علم هو ذاته ونفى الجهل عن ذاته — ويقال قادر ونفى
اثبات قدرة هى ذاته ونفى العجز ، فالله حى عالم قادر بذاته لابهية وعلمه وقدره
زائدة على ذاته ، وهذا مقصد رجال المعتزلة فى صفات الله عن ذاته وهذا ماقاله
ايضا النظام وذكرته من قبل .

(١) الأشعرى :المقالات ج ١ ، ص ٦٣ .

ولذلك فان المعتزلة حين اجمعوا على ان الله واحد لم يقصدوا بهذا القول انه واحد في الوجود ، لمشاركة غيره له في ذلك ، وانما أرادوا انه تعالى واحد فى صفاته التى تبين بها عن سائر الموجودات التى يشاركها فى الوجود ، ثم لايجب ان يكون مثلاً لها (١) .

وهكذا نرى أن النظام أراد بيان التوحيد الخالص لله عز وجل انه واحد فى ذاته ، واجمع على القول :

" بان الله عز وجل قديم ، والقدم أخص وصف ذاته . ونفى الصفات القديمة اصلاً ، فقال : هو عالم بذاته ، قادر بذاته حى بذاته ، لايعلم وقدره وحياته هى صفات قديمة ، معان قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو اخص الوصف لشاركته فى الالهية (٢) .

وهنا يرد على النصارى فى فكرتهم بأن الذات الالهية جوهر يتقوم بأقانييم أى صفات - هى الوجود والعلم والحياة - قد أدى الى الاعتقاد باستقلال الاقانييم عن الجوهر ، والى اعتبار الصفات أشخاص والى تجسد الاقنوم الثانى - اقنوم العلم فى الابن ، ولذلك فنفيه للصفات القديمة ، ومردّها كلها الى الذات ، يعتبر جوهر التوحيد عنده ، وخلاف ذلك لا يوجد توحيد حقيقى (٣) .

ولكن هناك مشكلة واجهت رجال المعتزلة وعلى رأسهم النظام بعد ان ذهبوا الى حد نفى احدى مماثلة بين الله والانسان الا وهى الآيات التى توهم التشبيه ،

(١) النيسابورى : ديوان الأصول - ص ٥٤٦ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٣) البير نصرى نادر : اهم الفرق الاسلامية ص ٥٣ .

وقد تأولها على نحو يتفق مع تنزيهم المطلق لله وقد استخدموا احدى طرق ثلاث لتأويل :

- (١) قراءة اللغة العربية فى دلالة اللفظ على عدة معانى .
- (٢) بلاغة اللغة العربية وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات وللكنائيات ،
وذلك اكرتأويلاتهم للآيات المتشابهة .
- (٣) تحريف بسيط فى قراءة بعض الآيات مستندين الى تعدد القراءات .

لقد تأول رجال المعتزلة التى تفيد فى ظاهرها ان لله يد أو وجهاً أو عيناً
" وقد قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يدها مبسوطتان
يتفق كيف يشاء " (١) معنى قول اليهود :

" يد الله مغلولة " وصف الله بالبخل — وقوله " يدها مبسوطتان " تعبير
مجازى يدل على سخاء الله ، ونفى البخل عنه ، واليد تفيد النعمة ويد الله
فوق ايديهم (٢) " هذا عن يد الله .

أما عن وجه الله عز وجل فالآيات كثيرة ومتعددة منها على سبيل المثال :
" ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام " (٣)
" انما نطعمك لوجه الله " (٤) هذا عن وجه الله على سبيل المثال وليس

الحصر .

-
- (١) المائة / ٦٤ .
 - (٢) الفتح / ٢٧ .
 - (٣) الرحمن / ٢٧ .
 - (٤) الانسان / ٩ .

أما عن عين الله عز وجل في قوله تعالى " ولتصنع على عيني " (١) أى برعاية منى الخطاب بوجه الى موسى " وان أضع الفلك بأعيننا " (٢) .

وهكذا أراد النظام تنقية تصورنا لله من كل أثر حسى ، وقد استند لذلك فى تأويلاته الى منهج محدد ، هو رد متشابهات الآيات الى المحكم ، والمحكم عنده ماوافق اعتقاده فى التنزيه المطلق لله عز وجل عن صفات المخلوقين وعن البشر ، فكل الآيات التى تفيد ظاهرها التجسيم أو التشبيه آيات متشابهات أولها النظام فى ضوء الآية المحكمة " ليس كمثله شئ " .

ولهذا لم يكن هدف النظام أو المعتزلة التعطيل بل تنزيه الخالق ان يشاركه أى شئ ، والذى يفهم الى ذلك هو الدفاع عن العقائد الاسلامية بدخلى مذهب المشبهة والمجسمة " .

حقا لقد كانت لبحوث النظام فى ذات الله وصفاته أثر كبير فى العقيدة والفلسفة الاسلامية .

لقد نفى النظام امكان رؤية الله سبحانه وتعالى مستندا فى ذلك الى آيات محكمات تؤكد رأيه منها على سبيل المثال :

" لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " (٣)

وحين طلب موسى عليه السلام من ربه أن ينظر اليه (قال لن ترانى) (٤)

وقد نفى النظام متفقا مع جمهور المعتزلة رؤية الله الحسية ، ولكن قال بإمكانية

(١) طه / ٣٩ .

(٢) المؤمنون / ٢٧ .

(٣) التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢١ .

(٤) الانعام / ١٠١ .

روئية الله عز وجل القلبية بمعنى العلم به وبذاته التي تخفى علينا في الدنيا .

وعلى هذا انكر النظام الروئية بالعين لله سبحانه وتعالى ، واعترف بروئية القلب ، واستند النظام والمعتزلة جميعا على مبدئين عقليين :

الأول : ان شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا الآخرة .

ثانيا : " نفى التشبيه عنه من كل وجه - جهة ومكانا وصورة وجميا وتجزأ وانتقالا وزوالا وتغيرا وآثرا .

وأجيبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط توحيدا (٢)

وقد ناقش القاضي عبد الجبار مسألة روية الله في كتابه شرح الاصول الخمسة مستدلا على نفيها (بالسمع والعقل) معا (٣) .

وقول النظام بنفي روية الله سبحانه وتعالى مرتبط بالتنزيه ومبنى على التوحيد .

كلام الله - القرآن مخلوق :

كلام الله محدث أم قديم - هذه المسألة اثبت كثيرا بين رجال المسلمين - والذي يهنا هنا رأى النظام .

وافق النظام جمهور المعتزلة (٤) في ان كلام الله شأنه في ذلك شأن السمع والبصر - ليس صفة من صفات الذات ، فكلام الله بما في ذلك القرآن ليس أزليا -

(١)

(٢) الشهبستاني : الملل والنحل ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٣) القاضي : شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٣ وما بعدها .

(٤) القاضي : المغنى في ابواب التوحيد والعدل ج ٧ ص ٥٣ ، ٥٤ .

اذ كيف يكون كذلك وفي القرآن أمر ونهى وعد ووعيد — وذلك يقتضى وجود المأمور
او المنهى او الموعود ، ولو كان الكلام صفة ازلية لاصح القرآن قديما ولشـارك
الله فى الالهوية — والقدم صفة ذات الاله فكل قديم فهو اله ، فاننا نجد القرآن
صفات لا يمكن ان يتصف بها القديم .

فالقرآن مثلا يتجزأ فيقال ثلثه — وربعه ونصفه ٠٠ ، وهو حروف
منظمة واصوات متقطعة ، وهو محكم مفصل "كتاب" أحكمت آياته ثم فصلت " (١)
ومن ثم فهو مركب ، وهو امر ونهى وخبر واستخبار ، ووعد ووعيد ، كل ذلك
يوجب كونه مخالفا للقديم ، كما نجد ان القديم مخالفا له من حيث كونه سبحانه
وتعالى عالما حيا قادرا سمعيا بصيرا وكل ما كان مخالفا للقديم فهو محدث (٢) .

ويقول النظام ان القرآن كلام الله مخلوق ، وانه سور وايات وحروف منتظمة ،
 واجمعت الامة على أنه بين أيدينا نقرأه بألسنتنا ، ونحسه بأيدينا ، ونبصره
بأعيننا ، ونسمعه بأذاننا ، ومحال ان يكون هذا كله وصفا لصفة الله عز وجل .

هذا بالاضافة الى الادلة التى قدمها رجال المعتزلة من الآيات أهمها :
"انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون" (٣) وايضا قوله تعالى " قل الله خالق
كل شيء " (٤) .

ثم وصف الذكر اى القرآن بانه محدث : " وما ياتيه من ذكر من ربهم محدث " (٥) .

(١) هود / ١ .

(٢) القاضى : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ج ٧ ص ٦٣ .

(٣) الحجر / ٩ .

(٤) الرعد / ١٦ .

(٥) الانبياء / ٢ .

" ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث " (١) . ولكل محدث فهو مخلوق ، والقرآن سبقه كتب سماوية منزلة .

قال تعالى " ومن قبله كتاب موسى " (٢) وما تقدمه غيره يلزم حدوثه ولا يكون قديما ، والله سبحانه وتعالى له القدرة على ان يغير القرآن كله او بعضه او يبدل له بغيره أو يأتي بمثله او يزيد فيه :

قال تعالى " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا " (٣) .
وكل ما يبدل ويتغير فهو محدث .

وقد أثار المعتزلة بكلامهم هذا الكثير من الاعتراضات ، فالخلق في افهام العامة معارض لكونه منزلا ، مرادف لكونه مختلفا ، الامر الذي لم يتنبه اليه المعتزلة فكان يمكن ان يستبدلوا لكلمة الخلق بـ " محدث " كان هذا لا يدعو لهذا الالتباس وهناك التباس آخر لا يقل خطورة عن السابق فكلمة خلق تصور المخلوق حيا ، فلا بد ان يموت ، اذ كل مخلوق فان ، فيشير قلق المسلمين على مصير الاسلام - اذ كيف يؤمن القرآن فانه معارض لنص الآية : " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ولما كان المعتزلة جميعا يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كل ما ينافي هذه الوحدانية أو يهدمها ، جدوا في القول بان القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانيته تعالى لان الشيء اذا كان غير مخلوق اصبح قديما ازليا .
والقدم والازلية من صفات الله وحده - ولذلك قال الخليفة المأمون - وهو -

(١) الشعراء / ٥ .

(٢) هود / ٦ .

(٣) الكهف / ١٠٩ .

الناطق باسمهم والمعبّر عن عقيدتهم المشتركة ورأيهم العام في هذه المسألة : ان الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبهون لانهم يصفون خلق الله وفعله بالمصفة التي هي لله وحده (١) .

هذا هو ماذهب اليه " النظام والمعتزلة في خلق القرآن ، ولقــــــــــــــد تمادوا فيه وبالغوا حتى جعلوه عدل التوحيد ، ورموا من خالفه بالكفر والحاد (٢) وحتى ان المؤمن وجد فيه خطر عظيم على الاسلام وسلاحا في ايدي اعدائـــــــــــــــه يحاربونه به (٣) فاكسب اهمية عظمى في تاريخ الاعتزال ولعب دورا خطيرا واصبح، ولاسيما في عصر قوة المعتزلة وسيادتهم المحك الذي يمتحن به صحة الانتماء الى فرقتهم والعلامة الفارقة التي تميزهم عن اهل السنة والجماعة .

(١) الطبري : ج ١٠ ص ٢٨٧ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٧٦ .

(٣) زهده جار الله : المعتزلة ص ٧٩ .

الأصل الثاني : العدل :

النظام صاحب نظرية في العدل الالهي - فحين قال استاذہ ابا الہدیٰ —
العلاف الى ان الله يقدر على الظلم والجور والكذب ، وعلى ان يجور ويظلم ويكذب ،
ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ، ومن المحال اطلاقا ان يفعل شيئا غير ذلك (١) .

لم يوافق النظام على هذا ، واتى بمذهب أثار كثيرا من المنازعات الفكرية
في العالم الاسلامي ، جوهر هذا المذهب هو ان الله لا يفعل الظلم فقط —
بل لا يقدر عليه ، ولا يترك الاصلح من الافعال الى ماليس باصلح ، بل لا يستطيع
ذلك ، قد يستطيع ان يترك شيئا منها الى مايساويه : وقد يجوز ان يترك فعلا
هو صلاح الى فعل اخر هو صلاح يقوم مقامه " اماماهو دون فلا يستطيع ولا يوصف
الله بالقدرة على ان يزيد في عذاب اهل النار شيئا ولا ان ينقص منه شيئا وكذلك
من نعيم اهل الجنة ، ولان يخرج احد من الجنة ، ولا ان يستطيع ان يعذب
الاطفال ولا ان يدخلهم النار (٢) .

ويعلل النظام عدم صدور الظلم عن الله وعدم قدرة الله على فعل الظلم
بما يأتي :

" وجدت الظلم ليس يقع الا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله ، او من
جاهل به . والجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن
ذلك علو كبيرا (٣) .

-
- (١) الاشعري : مقالات ج ٢ ص ٤٨٤ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .
(٣) الخياط : الانتصار ص ٢٧ ، ٢٨ .

ويعلل الشهرستاني مذهب النظام بما يأتي :

" ان القبح اذا كان صفة ذاتية للقيح وهو المانع من الاضافة اليه فعلا ، ففي تجويز وقوع القبح منه قبح ايضا ، فيجب ان يكون مانعا ، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم (١) ومعنى هذا ان حمل العدل على الذات هو اثبات الذات ، وهو في الان نفسه نفي للضد ، اي نفي للظلم ، فمن يوصف بالقدرة على العدل فان عدم الوصف يتضمن القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر الا عن قبح ونقص .

قوبل مذهب النظام بنقد شديد في العالم الاسلامي ، واصاب المذهب من التحريف والتشويه ماخرج به عن موضعه ، وسنعرض اهم الانتقادات التي وجهت اليه .

أول من هاجم النظام ابن الرواندي (٢) - صاحب كتاب فريحة المعتزلة ومن الطريف ان اهل السنة استندوا الى اقوال هذا الملحد في نقدهم لرجال المعتزلة ، والنظام على وجه الخصوص .

وبتلخص نقد الرواندي في نقطتين هامتين :

- الاولى : انه يتهم النظام بتحديد قدرة الله .
 - الثانية : ان فكرة النظام في العدل تنتهي الى ان الله مطبوع أي مجبر .
- بالنسبة للنقطة الاولى يقول ابن الرواندي :

ان النظام حدد من قدرة الله على نوع واحد من الفعل - يرى الرواندي

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

(٢) ابن الرواندي : كان معتزليا ثم انشق عليهم - وتشيع والف كتابه "فضائح المعتزلة" ونال فيه من النظام .

أن النظام ذهب الى اذا علم ان شيئاً اصلح من تركه استحاله منه تركه ومثال النظام يثبت ذلك - فاذا كان تنعيم أهل الجنة اصلح لهم من الفناء والموت استحاله على الله ان يميتهم ^(١) يلزم الرواندى النظام هنا بأنه يذهب الى ان القدرة الالهية حينئذ محدودة ، ومقيدة فلا يقدر الله على فعل الا اذا كان هذا الفعل اصلح للناس، فاذا كان هناك فعلاً واحداً لم يفعل الله الا هذا الفعل واستحال ان يفعل الاخر ذلك ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الافعل واحد .

يرى الخياط : وهو يحكى عن استاذة : انه اذا كان قد احال القدرة على الظلم فان القول بان الله يقدر / بعد الخير الا يفعل ما اخبر انه يفعل - محال ولا معنى له ، فاذا ما طبقنا هذا على مسألة تنعيم اهل الجنة - والله قد اخبر بانه يخلد اهل الجنة فى الجنة - اصبح اذن من العبث ان تقول انه يقدر ان يميته اهل الجنة واهل النار او يفنيهم . ولكن ينبغى ان نلاحظ مسألة على جانب من الاهمية وهى ان الخياط مضى فى استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بها الخصم ، اذ ان النزاع كله يتلخص فى التسليم باحالة القدرة على الظلم وهى فيما يبدو موضع النزاع وابن الرواندى لا يوافق على ذلك ^(٢) .

النقد الثانى لابن الرواندى : الله مجبر : ليس يجوز على الله فى مذهب النظام ترك ما يعلم ان فعله اصلح لخلقه من تركه ، ومن هنا لا يستطيع تقديمه او تأخيره . بدافع الخياط ^(٣) عن النظام بأن الله عند النظام لا يفعل فعلاً الا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه ، الا ان فعل الفعل وتركه يدخل عنده فى

(١) الخياط : الانتصار ص ١٧ : ١٩ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٢٣ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ٢٤ .

دائرة فعل الاصلح فاذا ما فعل الله فعلا فهو اصلح ما يفعله لعباده ، فاذا ما تركه لفعل ثان فان هذا الفعل الثاني يكون مساويا في صلاحه الفعل الاول ، ولا ينبغي ان يكون الفعل الثاني اصلح من الفعل الاول ، وان يكون الاول دونه ، لانه اذا كان كذلك لفعل الاصلح بدلا من ان يفعل ما هو اقل صلاحا او ما هو دون .

هذا هو الله عند النظام غير مجبر . فالنظام يقرر بانه اذا ألزم بان الله يكون مجبرا لانه لا يقدر عنده على الباطل ، فانه يلزمهم ايضا بانه مجبر لانه يقدر عندهم على عمل الباطل ولكن لا يتحقق له هذا الفعل .

ان الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع او تجنب سوء ، ولكنه يفعله لحسنه وشرفه ، وفعله يضى عليه بحسنه واذا كان الله لم يفعل العدل الا لحسنه وشرفه فانه لم يزل عالما بهذا .

والله عند النظام يفعل العدل ليس مجبرا بل باختيار منه لفعله ، فاذا شاء فعل ، وان شاء لم يفعل ، ولا بد له من ان يكون متقدما على افعاله وان يكون موجوبا قبلها .

ويبرر الشهرستاني قول النظام بان الله لا يقدر على الظلم بقوله " ومذهب النظام ان القبح اذا كان صفة ذاتية للقيح ، وهو المانع من الاضافة اليه فعلا ، ففي تجويز وقوع القبح منه قبح ايضا ، فيجب ان يكون مانعا " (١) .

وايضا يوضح الموقف الرازي بقوله : " ان فعل القبح من الله محال والمحال غير مقدور ، اما انه محال فانه يدل على الجهل والحاجة ، وهما محالان

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٣٧ .

والمؤدي الى المحال محال ، وأما أن المحال غير مقدور فان المقدور هو الذى يصح
ايجاده ، وذلك يستدعى صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود (١) .

هنا الجميع يحاول ان يؤكد ان النظام كان يريد فى قوله ان الله قادر على
فعل الشر ولكن لايفعله ولابد الايوصف الله بانه غير قادر على فعل الشر فالله لــــه
المقدرة على فعل كل شئ ولكن الله خير بطبيعته لايفعل الشر ولكن له القدرة على
فعله .

وكما ذكرت من قبل ان الانسان لدى النظام فاعل لافعاله خيرها وشرها
وذلك عن طريق الاستطاعة التى وهبها الله له وقد اتفق فى هذا النظام مع المعتزلة
حين قالوا " ان العبد قادر خالق لافعاله خيرها وشرها ، مستحق على مايفعله
ثوابا وعقابا فى الدار الآخرة " (٢) .

وايضا اتفقوا على " ان الله تعالى لايفعل الا الصلاح والخير ، ويجب من
حيث الحكمة رعاية مصالح العباد " (٣) وهذا نفس ماقال به النظام .

وقد اجتمع المعتزلة على أن العلاقة بين الله والانسان تقوم على اساس تنزيه
الله سبحانه وتعالى عن الظلم من ناحية ، وتقدير حرية الانسان ومسئوليته عن افعاله
من ناحية اخرى ، نجد النظام يقول فى هذه النقطة ان افعال العباد - اذا وصف
الله بأنه مريد لأفعال العباد - فالنظام اراد أن ينفى
عن الله ارادته لما يقع من العباد من شرا وفساد - ذلك لأن الفعل

(١) الرازى : المحصل ص ١٣٠ .

(٢) الشهرستانى - المل والنحل ج ١ ص ٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ص ٤٥ .

واقع من العباد سواء كان الفعل شرا وخيرا لامن الله - وهنا يتعاشى النظام مع المعتزلة فى نظرية حرية ارادة الانسان ولهذا اجتمعت المعتزلة على ان العلاقة بين الله والانسان ستقوم على اساس تنزيه سبحانه وتعالى عن الظلم من ناحية ، وتقدير حرية الانسان من ناحية اخرى ، فالعبد خالق لافعاله سواء خيرها او شرها ، وبمقتضى العقل الذى وهبه الله له يستطيع العبد منا ان يفرق بين الشر والخير، والطاعة والمعصية والايمان والكفر وكل المسائل التى تتعلق بالانسان فى اخرته ودنياه .

فالله سبحانه وتعالى اقدر العباد على افعالهم ، ان شاءوا ان يفعلوا الخير فعلوه ، وان شاءوا الشر فعلوه ، ولهم ان يختاروا بين الايمان والكفر، والطاعة والمعصية ، ثم يكون من العدل بعد ذلك ان يحاسبهم الله على اختيارهم فان اختاروا الايمان والطاعة اثنابهم على فعلهم ، وان اختاروا الكفر والمعصية عاقبهم بذنبهم لانه تعالى " لا يكذب فى خبره ، ولا يجور فى حكمه " (١) .

فالله سبحانه وتعالى خلق لكل انسان عقل يستطيع به ان يفرق بين الشر والخير ، والطاعة والمعصية ، والايمان والكفر ، وهذا ان دل على شئ انما يدل على عدل الله سبحانه وتعالى ونفى القبح عنه ولذلك فان المعتزلة حينما يعلنون حكم العقل فى التحسين والتقبيح ، فانهم فى الحقيقة يعلنون حكم الله سبحانه وتعالى، وأيضا يعلنون استقلال العقل باحكام التحسين والتقبيح لان " الذى يعلمه العاقل باضطرار ، لا يفتقر فيه الى سمع " (٢) وانا كانت الدنيا دار تكليف يصحح فيها الانسان بالنعم والنقم معا ، فهل ترك الله الانسان دون هداية منه والارشاد ؟ فالله لم يدع الانسان المكلف دون هداية منه فغير الجاء : أى دون أن يكرهه على

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٥ .

(٢) القاضى - المغنى ج ١٤ ص ١٥٢ .

الهداية أو الايمان وتلك نظريتهم فى اللطف الالهى .

اللطف الالهى : العقل اول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف ، فالانسان اذا فقد العقل زال عنه التكليف ، كما هو حال المجنون ، واذا اودع الله فى الانسان الشهوة فقد اكمله بالعقل ، ولذا فانه يجب على الانسان النظر العقلى المؤدى الى معرفة تجنبه الشرور والمعاصى ، والمعرفة هى الشرط الاول لاتباع العمل الصالح لان الانسان اذا علم بعقله ان له فى الفعل منفعة كان ذلك داعيا له الى فعله ، كما انه اذا علم ان فى الفعل ضررا كان ذلك صارفا له عن فعله .

العلم عند المعتزلة ترجح لدى الانسان ما يختاره ، وانما الافعال تقع كلها من جهة القادر على طريقة الاختيار من العقل لا يلجئهم الى ادائها علم او خوف (١) .

ولم يهب الله سبحانه وتعالى الانسان العقل لى يميز بين الخير او الشر فقط ولكن انزل ايضا الشرائع كى يختار الايمان وصالح الاعمال والكتاب الكريم الذى جانب الفرائض اخبار عما لحق الانبياء مع اقوامهم وذلك من الله لطف ، حيث الاتعاض والاعتبار والاقتراب من الطاعات والابتعاد من المعاصى ، قاله قد بعث الانبياء لطفه لان المؤمنين ما كانوا يعتبر بعثتهم يؤمنون غير ان بعث الرسل - لا يلجى الانسان الى الايمان ، لان كل الدواعى والالطاف انما تنقف عند حرية الاختيار ، فالله لم يدخر عن عباده من الالطاف التى بها يعدلون عن طريق البغى شيئا من غير الجاء والا لارتفع التكليف ولما كان هناك مبرر لحساب (٢) .

ومن هنا نقصد باللطف الالهى كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية لان الله عادلا فى حكمه ، لا يرضى لعباده الكفر ، ولا يريد ظلما للعالمين

(١) القاضى : المغنى ج ١٢ . النظر والمعارف ص ٢٢٣ .

(٢) القاضى - المغنى ج ١٣ ص ٩٧ - ١٠١ .

فغير لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم انه اذا فعله بهم اتوا الطاعة والصالح (١) .

أفعال الله تهدف الى غايات محدودة :

كل مافى الكون لابد ان يكون موصلا الى الغايات المحدودة والمطالب النافعة (٢) .
واذا كان كل مافى الكون يدل على احكام التدبير والنظام موصلا الى الغايات المحدودة والمطالب النافعة ، فانه كل لابد ان يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يدرك ——— الوجود ، ويستتبط تلك الغايات ، ومن اجل ذلك خلق الانسان من اجل ان يناديه عز وجل ان ينظر فى ملكوت السموات والارض ، وان يفكر ويتدبر ، ثم ان يؤمن ، ولو كان العالم كله مخلوقات غير عاقلة لما استحق ان يوجد ، الى ان يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يدرك قيمة الخلق وليس ذلك الا الانسان .

وهناك مسألة فى غاية الاهمية مرتبطة بالعدل عند المعتزلة وتكلموا منها ——— بالتفصيل الا وهى مسألة حرية الارادة المترتبة على ان الله عز وجل وهب الانسان الامكانيات التى تؤهله لاختيار افعاله شرها او حسنها .

يقول القاضى عبدالجبار المعتزلى : اتفق اهل العدل على ان افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم ، وان الله عز وجل اقدرهم على ذلك وفاعل بها ، ولا يحدث سواهم ، وان من قال بان الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطوه (٣) وحرية الارادة عند المعتزلة متفرعة من تصورهم للعدل الالهى 'ازكيف يكلف الانسان ويسأل ويحاسب ان كان مجبرا ؟ ان ذلك

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٠٧ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٥٥ .

(٣) القاضى : المعنى ج ٦ الارادة ص ٤١ .

متنافي مع عدله وهذا القول آثار خصوم المعتزلة من المجبرة التي نسبت فعل القبائح الى الله

وقد استدلل القاضي على فساد مذهب المجبرة باثبات ان الله تعالى عــــــدل حكيم لا يختار القبيح بوجه من الوجوه ، وأن افعاله كلها حسنة وعلى ذلك ، فان الله تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها ، بل يكرهها ويسخطها ، والذي يدل على ذلك : " ان غاية ما به يعرف كرهه النكير انما هو النهي . وقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو اكبر من النهي ، لانه تعالى كما نهى عن القبح ، فقد زجر عــــــنه ، وتوعد عليه بالعقاب الاليم ، امر بخلافه ورغب فيه ، ووعد عليه بالثواب العظيم . كل ذلك ادلة على انه تعالى لا يريد هذه القبائح ، بل يكرهها " (١) .

وقد استدلل المعتزلة على تقرير حرية ارادة الانسان بادلة عقلية وأخـــــرى
سمعية :

الادلة العقلية :

فانها تقوم على ما يلزم من انكار هذه الحرية من تعارض مع العدل الالهي اذ لو كان الظلم والفساد من قضاء الله لاتصف الله بذلك ولا يصدر الشر أو القبح الا عن سفة او جهل ، وذلك غير جائز على الله ، ولو كان الانسان مخيرا للزمه ان يكون الكافر والغاسق وصفين لله ولاستوى الكفر مع الايمان والصلاح مع الفساد وللزم ان يكون الانبياء مخالفين لمراد الله لانهم يتفهمون عما قدر الله ان يكون ولو كان الانسان مجبرا لما كان هناك وجه لنزول الشرائع وبعثه الانبياء اذ الكفر

(١) القاضي — شرح الاصول الخمسة ص ٤٥٩ .

واقع لامحالة ، والايمان حاصل من المؤمنين بعث الانبياء أولم تبعث ، نزلت الشرائع
 ام لم تنزل ، ولو كان الكافر مجبر على كفره لكان امره بالايمان تكليفا له بما لا يطاق (١) .

أما الأدلة السمعية استندوا الى آيات كثيرة منها على سبيل المثال :
 " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " (٢) وأيضا قوله " اعملوا ما شئتم " (٣)
 هذه آيات تقرر حرية الإرادة صراحة .

هناك آيات تشير الى طلب العفو الذي يتضمن مسئولية الانسان واعترافه
 بذنبه " ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا " (٤)
 وآيات اخرى كثيرة تدل على حرية الإرادة .

والمعتزلة ارادوا بحرية الإرادة رد كل الافعال الى الانسان العاقل .

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد : والعدل ج ٦ ص ٣٤١ -

٣٤٩ .

(٢) الكهف / ٢٩ .

(٣) فصلت / ٤٠ .

(٤) آل عمران / ١٩٣ .

الاصول الثالث : الوعد والوعيد :

وقد سمي المعتزلة ايضا بالوعدية وبالوعيد وبالوعيدية ويحدد القاضي عبدالجبار كلا من الوعد والوعيد :

أولا : الوعد :

فهو كل خير يتضمن اصال نفع الى غيره أو دفع ضرر عنه في المستقبل ، ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا ، وبين الا يكون كذلك : الا ترى انه لما يقال وعدهم بالفضل ، مع انه غير مستحق (١) .

ثانيا : الوعيد :

فهو كل خير يتضمن اصال ضرر الى الغير او تفويت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا ، وبين ألا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال ان الله توعدهم بالعصاة بالعقاب قد يقال توعدهم السلطان بالخير بالتلاف نفسه وهتك حرمة ونهب امواله ، مع انه لا يستحق ولا يحسن ؟

وينتهي القاضي الى انه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعدهم بالعصاة بالعقاب ، وانه يفعل ما وعد به وتوعدهم عليه لامحالة ولا يجوز عليه الخلف والكنب واصل الوعد والوعيد متفرع من اصل العدل ، اذ تقتضى العدالة الالهية ان يشيب الاخيار وان تعاقب الاشرار .

والمسعودي يقول في الوعد والوعيد ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده - وذلك يوم القيامة لامبطل لكلماته فلا يغفر الكبائر الا بعد التوبه (٢) .

ويفسر الشهستاني مذهب النظم في الوعد والوعيد بأنه يرى : أن المؤمن —
إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبه استحق الثواب والعوفي — والتفضل معنى آخر
وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبه عن كبيرة ارتكها استحق الخلود في النار ،
ولكن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار (١) .

وهذا الكلام اكد عليه رجال المعتزلة جميعا ، بينما نجد اهل السنة والجماعة
قالوا ان كلام الله أزلي فقد وعد ما امر وأوعد على مانهى ، فكل من نجا واستوجب
الثواب فبوعده ولكل من هلك واستوجب العقاب ، فلا يجب عليه شيء
من قضيه العقل (٢) .

واضح ان التصورين على خلاف كبير : ان الله عند اهل السنة والجماعة
يثبت من يثبث ، ويعاقب من يعاقب طبقا لكلامه الازلي ، هنا نجد القدرة
الانسانية ذائبة في قدرة الله ولا يبقى الا القدرة الالهية التي قدرت في الازل الثواب
والعقاب ، ولم تدع ادنى مجال لتصريف العقل للامور ، والعقل قاصر على ان يصل
الى الكفه . بينما ينصب العقاب والثواب عند النظم والمعتزلة جميعا على افعال
العباد التي يقبضها العقل على سياقه ، وإذا كان العقل هو الذي يقتضى
الفعل ، اذن هو القوة المميزة بين الخير والشر .

" احوال المعرفة ، وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن
والقيح يجب معرفتها بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبح كذلك . وورود التكليف
الطاف لله ارسلها الى العباد بتوسط الانبياء ليهلك من هلك عن نبيه ، ويحيى

(١) الشهستاني : الملل ج ١ ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٩ وما بعدها .

من حى عن نبيه " (١) وقد ربط النظام المعتزلى بين هذا الاصل وبين
الاصل الثانى اذ ينبثق عن عدالة الله وعده ووعيده ، طبقا لتصرف العقل الانسانى
أى ان هذا الاصل فرع عن حرية الانسان ، لم يقبل اهل السنة هذا ، بل
ضيقوا عمل العقل فى نطاق الواجبات ونسبوا له المعانى فحسب "لواجبات كلها بالسمع،
والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقيح ، ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع
لا يعرف ، اى لا يوجد المعرفة — بل يوجب " (٢) .

نستطيع ان نتبين من هذا ، الخلاف الشديد بين الطائفتين ، ومقدار
ما ظهره المعتزلة على العالم الاسلامى من جرأة عنيفة ، حين نادوا بان القدرة
الانسانية مستقلة عن كل قدرة الهية اخرى او غير الهية ، والعقل الانسانى يتوصل
الى مافى الاشياء من صلاح او فساد بطبيعته الذاتية ولاسلطان لغيره عليه ، اذا سلمنا
بهذه النتائج كان الثواب والعقاب تابعين لما تنتجه القدرة الانسانية لان الحكيم
لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهرة ، ثم لا يبين مراده ، لان ذلك يجرى
مجرى الالغاز والنعمة ، وذلك لا يجوز على القديم تعالى ، لان ذلك يقدر فى
حكمته (٣) .

والقول الصحيح فى هذا الاصل ، قول النظام الذى اشار اليه القاضى
عبدالجبار الا وهو ان الله تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد بالعصاة بالعقاب

(١) الشهوراتنى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٦ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(٣) القاضى : شرح الاصول ص ١٢١ .

قلو لم يجب ، لكن لا يحسن الوعد والوعيد بها ^(١) وأنا كان الله خلق فينا شهوة القبيح ونفوه الحسن ، فلا بد ان يكون في مقابلته من العقوبة والثواب ، ما يـزجـرنا عن الاقدام عن المقبحات ، ويرغبنا في الاتيان بالواجبات ، والا وقع للمكلف اغراء بالقبيح ، وذلك لا يجوز على الله تعالى ^(٢) وعند النظام ، ان المكلف لا يخلو من أمرين .

فاما ان يثاب ويدخل الجنة ، واما ان يعاقب ويدخل النار ، ولا يجوز للمكلف ان لا يستحق الثواب ولا العقاب ، " فان ذلك خلاف ، اتفقت عليه الامة ^(٣) التي اجمعت على انه لا نار غير الجنة والنار ^(٤) - ومن هنا نرى ان النظام لاختلاف بينه وبين رجال المعتزلة في ان مرتكب الكبائر من اهل النار لانه ارتكب الخطأ بمحض ارادته وعقله ، فاستحق العقاب عما ارتكبه في حق نفسه ويخلد في جهنم كالكافرين ، ومرتكب الكبائر عند المعتزلة جميعا ليس مؤمنا وليس كافرا بل هو فاسق - وان مات الفاسق على غير توبة الى الله نابعة من القلب ، كان من اهل النار ، ولا ينفعه ثواب ايمانه بالله تعالى وبرسوله بعد ارتكابه الكبيرة ، كما لا تنفعه الشفاعة ، لانها لا تنفع غير التائبين من المؤمنين دون الفاسق من اهل الصلاة ^(٥) .

(١) القاضي : شرح الاصول ص ٦٢١ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٦١٩ - ٦٢٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٢٥ .

(٤) المرجع السابق ص ٦٢٣ .

(٥) شرح الاصول ص ٦٩٠ .

وهنا يتضح رأى المعتزلة فى الشفاعة وترد الاقاويل التى اتهم بها المعتزلة حين قالوا عنهم انهم انكروا الشفاعة يوم القيامة ، فتجاهلوا الايات القرآنية التى تقول بها ، وتمسكوا بالآيات التى تنفيها (١) لان الشفاعة تتعارض مع مبدأ العدل الالهى وايضا مع مبدأ الوعد والوعيد ، فلا يستطيع احد ان يشفع عند الله لاحد يجعله ينجو من العقاب ، بل نجد كل نفس يؤخذ من الثواب بمقدار عملها الصالح ومن العذاب بمقدار عملها السيئ .

يوضح لنا القاضى الموقف بقوله : " فاما قولنا فى اثبات دعاة الاهل واستغفار الاحباب لانه " وان ليس للانسان الا ما سعى " (٢) فلا تخلى الانسان ولا تنجيه الا توبة خالصة من الذنوب .

وليس التوبة لفظا يردده اللسان ، وانما يجب ان يكون ندما على المعصية مع عزم على عدم العودة اليها ، ويشترط المعتزلة فى التوبة رد المظالم والحقوق المقتضية من اصحابها ، وان لا يعاود التائب الذنب ، وان يستديم الندم ، وان لا تكون توبة مؤقتة ، بل يجب ان تدوم هذه التوبة ولا تنفع التوبة عند العجز عن المعصية او عند موت الانسان .

ولا يمكن احد ان ينكر اصل الوعد والوعيد . لانا نعلم من دينه ضرورة انه وعد وتوعد ولا يجوز ان يخلف ما وعد به وتوعد عليه — لان الخلف فى حـق الله تعالى كذب وهذا محال ولا يجوز على الله الخلف والكذب — ولان الكذب قبيح — والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه .

والى هذا اشار الله تعالى فى محكم آياته " ما يبذل القول لدى وما أنـا بظلام للعبيد (٣) ولا ينبئنى لمن بوء من بان الله تعالى صادق فى وعده ووعيده ،

(١) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ٥٣ .

(٢) النجم / ٩ .

(٣) ق / ٢٩ .

ان يجوز ان يكون فى عمل عموميات الوعيد شرط او استثناء لم يبينه الله تعالى
أو الفعل الانسانى ، او كلاهما معا - اذا كانا شيئاً واحداً - من اعمال وافعال ،
اى ان ما يناله الانسان يناله باستحقاق منه ، ان اسمى منزلة الاستحقاق (١) ولكن
ما هو الاستحقاق ؟ يقول النظام فى ذلك :

الاستحقاق :

الانسان يستحق على طاعته الثواب ، وعلى معصيته العقاب ولا يجوز
العفو عن المعاصى الا الصغائر ان لم تقترن بالتوبة الخالصة الى الله والنابعة من القلب
لان الله يعلم ما فى قلوبنا .

فالعقاب ضرورى لانه زاجر عن ارتكاب القبائح ، والقآن الكريم يذكر لنا فى
محكم آياته ان بعض اصحاب الكبائر خالدين فى النار ، كالقتل العمد ، والاصرار
على الربا ومن هذه الايات على سبيل المثال :

" ومن يقتل مؤمناً فجزأؤه جهنم خالداً فيها " (٢) .

" وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف
وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون " (٣) .

ولا يحول دون الخلود فى النار لأهل الكبائر شفاعة كما لا ينفعهم بعد موتهم
الشفاعة فهو معروف ، وتزعم ان من انكره فقد اخطأ الخطأ العظيم لكنا نقول

(١) الاسفرايين : التبصر فى الدين ص ٣٩ .

(٢) النساء / ٩٣ .

(٣) البقرة / ٢٧٥ .

(انها) لاهل الثواب دون أهل العقاب ، ولأولياء الله دون أعدائه ، ويشفع صلى الله عليه وسلم ، في ان يزيدهم تفضيلا عظيما " (١) .

ومن ثم ، فان الفاسق لا يخرج من النار الى الجنة بشفاعه النبي عليه السلام لان كل انسان يجازى بعمله ، فان الماع استحق الثواب على طاعته لله تعالى ، وان عصا الله تعالى استوجب العقاب بمعصيته ولا يجوز اثابة من لا يستحق دخوله الجنة بغير عمله وطاعته " لان اثابة من لا يستحق الثواب قبيح ، وان المكلف لا يدخل الجنة تفضيلا " (٢) .

وان رد من استحق العقاب لا يشفع النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينصره " (٣) كما قلت من قبل ان مفهوم الوعد والوعيد عند النظام جاء تأكيدا للعدل الالهي في اثابة المكلف او عقابه بما قدمه من عمل .

فمن نجا ودخل الجنة كان بما عمله فاستحق الثواب ، ومن خسر ودخل النار كان بما عمله فاستحق العقاب ، ومن مات دون توبة وهو فاسق كان من اهل النار ولا تنفعه شفاعه . فالله تعالى نفى ان يكن للظالمين شفيع اطلاقا ، اشارة الى قوله تعالى " ماللظالمين من حميم ولا شفيع بطاع " .

نحن هنا امام مذهب منسجم مع اصول المعتزلة جميعا : الله وحده في ذاته " عادل " بمعنى انه ترك الكون للانسان واعطاه الامكانيات التي تؤهلهم

(١) القاضي : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٠٧ .

(٢) القاضي : شرح الاصول الخمسة ص ١١٦ .

(٣) القاضي : متشابه القرآن - القسم الاول ص ٩٠ .

الى الافعال ، فان استغل هذه الامكانيات فى وضعها الصحيح - فعل الخير - واستحق الثواب - وان فعل الشر استحق العقاب - فاهل السنة يقولون ان الله خالق كل شىء ، وان افعال الانسان كلها مخلوقة لله وهم بذلك يحرصون على التوحيد الحق كما يتصورونه ، والمعتزلة يقولون ان الانسان حر ، وهو خالق لأفعاله ارادوا بذلك التنزيه المطلق لله تعالى وان يحولوا دون اضافة الشرور والمعاصى اليه - فالله قادر على كل شىء ، وانه يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ، وانه القاهر فوق عباده ، وانه لو شاء لهدى منهم من ضل ، ولو شاء لقمبض فضله عن العباد فلم يزل منهم من احد .

ان الله تعالى عدل يثيب من اطاعه ، ويعاقب من عصاه بحسب عمله - وهناك الايات القرآنية التى تؤكد ذلك مثل " وتلك الجنة التى اورثتموها بكم كنتم تعملون " ولكن لا يدخل الجنة احد لا برحمة من رب العالمين .

فالله قادر على ان يعاقب المطيع واثابة العاصي - ولكن الله عادل لا يظلم احد . فاعطى الانسان كل الامكانيات التى تؤهله لكى يختار بين الفعل الخير والفعل الشر ، فالله انزل القرآن بما يحتويه من تشريعات واحكام ، واعطى الانسان العقل الذى يميزه عن غيره .

ومن هنا من اطاع استحق الثواب وان ضل استحق العقاب - وهذه هى الارادة الانسانية بما تحتوى من مسئولية اخلاقية ، وعلى هذا قال النظام ان العقل والاختيار والفعل المترتب على ذلك هى التى توجب الثواب والعقاب ، فانا انعدم العقل والفعل او الاختيار ارتفع التكليف وانعدم العقاب (١) .

نرى مما تقدم ان العقاب والثواب عند النظام منوط بالعمل وان الانسان

خالق لأفعاله ، وان له قدرة وإرادة (١) .

وبناءً على ذلك استحق الإنسان ان يثاب على طاعته ، او استحق العقاب على ضلالته - ومن هنا يتحقق اصل الوعد والوعيد .

الاصل الرابع : المنزل بين المنزلتين :

هذا الاصل الذي يعتبره كثيرون من المؤرخين نقطة البدء في تكوين المعتزلة وقد سمي المعتزلة بالمنازلية : اصحاب المنزل بين المنزلتين (١) .

ويذهب البلخي - وهو من اقدم مؤرخي الفكر المعتزلي الى ان هذا الاصل هو سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال والسبب الذي له سميت المعتزلة بالاعتزال ان الاختلاف وقع في اسماء مرتكبي الكبائر من اصل الصلاة .

فقال الخوارج انهم كفار مشركون - وهم مع ذلك فاسق - وقال بعض المرحته : انهم مؤمنون لاقرارهم بالله ورسوله بكتابه - وبما جاء به - رسولهم وان لم يعملوا به - فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف هذه هؤلاء .

ويذهب البلخي الى ان اسم الاعتزال. لزم لما ثبت من ذلك - وانه قد صار سمة لاهل التوحيد والعدل " (٢) .

يتلخص هذا الاصل : في ان مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا ولكنه في منزلة بين المنزلتين ، ويحدده القاضي بان المنزل بين المنزلتين لغة انما تستعمل في شيء بين شيئين فنجدب الى كل واحد منهما بشبه ، اما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بان لصاحب الكبيرة اسما بين اسمين وحكما بين الحكيم " (٣) .

اما المسعودي يرى : " واما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الاصل الرابع

(١) أبو طالب المكي - قوت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

(٢) الكعبي البلخي : مقالات ص ١١٥ .

(٣) القاضي : شرح الاصول ص ١٣٧ .

فهو ان الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقا على حسب ماورد في التوقيف بتسميته واجمع اهل الصلاة على فسوقه ، وبهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالاسماء والاحكام على ما تقدم من الوعيد من الفاسق من الخلود في النار (١) .

ويقول الاسفراييني انهم يذهبون الى : ان حال الفاسق الملى منزلة بين المنزلتين ، لاهو مؤمن ولا كافر ، وان هو خرج من الدنيا قبل ان يتوب يكون مخلدا في النار ولا يجوز لله تعالى ان يغفر له او يرحمه . اى ان مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده — اصبح وسطا بين الاثنين اى وسطا بين النقيضين ، وتبعاً لهذا يكون عذابه اقل من عذاب الكافر " (٢) " .

هذه المشكلة اخذت اهمية كبيرة في العالم الاسلامي ، لاتدانيها اى مشكلة اخرى ذلك ان البحث حول تحديدات هذه الكلمات : المؤمن ، الفاسق ، الكافر وهي التي اثارت حولها النزاع بين طوائف الاسلام الاولى وفرقهم . ادت الى نتائج عملية عميقة ، فقد اعتبر الخوارج اصحاب الكبائر كافرين ، واعتبرهم اهل السنة مؤمنين فاسقين ، ثم اتى المعتزلة فاعتبروا الفاسق في منزلته بين المنزلتين — وهي مسألة شرعية لامجال للعقل فيها ، لانها كلام في مقادير الثواب والعقاب وهذا لا يعلم عقلا (٣) .

فاننا علمنا ان المكلف لا يخلو حاله من احد امرين كما يقول النظام ونكرت من قبل

(١) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٢) الاسفراييني : التبصير ص ٤٢ .

(٣) المسعودي : مروج الذهب ج ٤ ص ١٧٢ .

اما ان يكون مستحق الثواب — او يكون مستحق العقاب .

فان كان من اهل الثواب ، فلا يخلو : اما ان يستحق الثواب العظيم

فيسمى نبيا او رسولا — او يستحق ثوابا دون ذلك فيسمى مؤمنا نقيًا .

وان كان من اهل العقاب ، فلا يخلو : اما ان يكون مستحقا للعقاب العظيم

فيسمى كافرا . او يستحق عقابا دون ذلك فيسمى فاسقا " (١) .

والغرض من هذه الجملة : هو ان صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ، ولا كافرا ،

بل يسمى فاسقا . والذي يدل على انه لا يسمى مؤمنا وهو ما قد ثبت انه يستحق

بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والاهانه .

وثبت ان اسم المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموااله . فاذن

قد ثبت هذا ان الاصلان ، فلاشكال في ان صاحب الكبيرة لا يجوز ان يسمى مؤمنا (٢) .

ولا يجوز ان يسمى كافرا لان الشرع جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم ،

ويختص باحكام مخصوصه : نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين .

ومعلوم ان صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم ، ولا تجرى عليه

هذه الاحكام ، فلم يجز ان يسمى كافرا " (٣) .

لكن اعطلق علم فاسق لانه خارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة — فهو

نازل في منزلة بين المنزلتين — منزلة المؤمن والكافر ، فهو كالمؤمن فليس

انه يناكح ويوارث ويدفن في مقابر المسلمين ، وهو كالكافر في الذم واللعن

والبراءة منه ولا تقبل منه شهادة — هذا هو مجمل رأى النظام في هذا الأصل

الذي لا يختلف فيه مع رجال المعتزلة جميعا .

(١) القاضي : شرح الاصول ص ١٣٩ ، ٦٢٤ .

(٢) القاضي : ص ٧٠١ — ٧٠٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٧١٢ .

الاصل الخامس : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

- وهذا المبدأ امر اخلاقي عطى وسياسى عند المعتزلة .
- ويبين القاضى جانبه الاخلاقى ، انه يعرف الامر بانه القول القائل لمن هو دونه فى المرتبة • والنهى هو قول القائل لمن هو دونه لاتعقل .
- واما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنه او دل عليه ، ولهذا لايقال فى افعال الله القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنه ولادل عليه .
- واما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله متجه او دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبح لايقال انه منكر لما لم يعرف قبحه ولادل عليه (١) .
- وهو امر يكاد يكون مسلما به عند اغلب الطوائف الاسلامية ، ومطخه امـر المسلمين وتكليفهم بالجهاد فى سبيل الله ، واقامة احكامه على كل من خالفه فى اوامره ونواهيه ، سواء كان كافرا ام مسلما (٢) .
- ويصوره الاشعرى " اجمعت المعتزلة الا الاصم على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدورا على ذلك " (٣) .
- فان قاومه بالسيف ، كان ذلك كالجهد ، فلان فرق بين الجهاد فى الحرب وبين مقاومة

(١) القاضى : شرح الاصول ص ١٤١ .
 (٢) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ .
 وانظر ايضا : المسعودى ج ٣ ص ١٥٤ .
 (٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

الكافرين والفاسقين (١)

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر يشترك فيه ، المسلمون جميعا .
فان الله تعالى حض في كتابه العزيز على ذلك كما يتضح من الايات الاتية :

" يا بني اقم الصلاة وامر بالمعروف وانه عن المنكر " (٢) .

" ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .
واوليك هم المفلحون " (٣) .

" ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله " (٤) .

وقد جاءت في الحديث أقوال قريبة من هذه الايات :

لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او لیسلمن الله علیکم شرارکم فیدعوا
خیارکم فلا یستجاب لهم " (٥) .

" من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه فان لم
يستطع فبقلبه ، وذلك اضعف الايمان " (٦) .

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١١ .

(٢) لقمان : ١٧ .

(٣) آل عمران : ١٠٤ .

(٤) الحجرات / ٩ .

(٥) الجامع الصغير لابن حجر ج ٣ ص ٢٧٩ .

(٦) صحيح مسلم ج ٢ ص ٢٥:٢٢ .

عن على : (افضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) (١) .

وهذا الاصل من اصول المعتزلة توافق عليه الفرق الاسلام جميعا وان اختلفوا
في كيفيته (٢) .

والذي يهنا هنا هو تبين مفهوم النظام الخاص لهذا الاصل الذي هو اكثر
اصول المعتزلة جميعا اختصاصا بالجانب السياسى من فكرهم العام ، ونظرتها
السياسية عندما وضعت في الممارسة والتطبيق (٣) .

اتفق النظام مع سائر المعتزلة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤) .

ولكن النظام ورجال المعتزلة جميعا اختلفوا مع سائر المسلمين في ان الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لابد ان يتقيد بشروط يجب بوجودها ، ويسقط بزوالها
حرما منهم على ان تكون ممارسة هذا الاصل على الوجه الذى يضمن الغرض به
والمقصود منه ، وهو " ان لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر " (٥) .

(١) تفسير الكشاف للزمخشري ج ١ ص ١٣٤ .

(٢) ابن حزم : الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ١٣٥ .

(٣) دار النشار : نشأة الفكر الفلسفى الاسلامى ج ١ ص ٤٤١ .

(٤) القاضى : شرح الاصول ص ١٤١ .

(٥) المرجع السابق ص ١٤٨ ، ٧٤١ .

وأول هذه الشروط : هو ان نعلم ان مانأمر به من المعروف ، وماننهى عنه من المنكر . ولايكفى فى ذلك غلبة الظن ، اذ لابد فيه من العلم حتى نأمن الا يكون امر بالمنكر ، ونهيا عن المعروف (١) .

ومنها : ان يكون المنكرالذى يجب النهى عنه حاضرا ، كان نرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر باعدادآلاته ، وغلبة الظن هنا تقوم مقام العلم (٢) .

ومنها : ان نعلم ان ذلك النهى عن المنكر لايؤدى الى مضره اعظم منه . اذ لايجب النهى عن شرب الخمر ، اذا علمنا او غلب على ظننا ، ان هـذا النهى سيؤدى الى قتل جماعة من المسلمين .

ومنها : ان نعلم ان يغلب على ظننا ان امرنا بالمعرف ونهينا عن المنكر فيه تأثير ايجابى على من نأمره او ننهاه ، وانه لن يذهب عبثا .

ومنها : ان نعلم ، او يغلب على ظننا ، ان ذلك لن يؤدى الى ضرر فى المال او النفس (٣) .

فمن استكمل تلك الشروط ، وجب عليه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . ومن لم يستكملها لم يجب عليه شئ من ذلك .

(١) القاضى : شرح الاصول الخمسة ص ١٤١ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ١٤٢ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ١٤٢ : ١٤٣ .

تلك هي الشروط التي اتفق عليها النظام مع رجال المعتزلة في وجوب

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد اتفق ايضا النظام مع المعتزلة في ان مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر يحتاج في تطبيقه الى نوع من " السلطة " ، لتنفيذ الامر والنهي ،

وهذا مايفتقده معظم الناس ولذلك فان لأكثر مايدخل في الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر لايقوم به الا الائمة (١) .

ان اصل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الاصل العملي الوحيد اذ الاصول

الآخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد ، فقد مارس المعتزلة وعلى رأسهم النظام هذا الاصل

عمليا ، فقد عرف عن النظام بجهد الزنادقة في كل مكان - فضلا عن تصديقه

للمعتزسين للاسلام - ودفاعه المستميت عن العقيدة الاسلامية ضد خصومهم الذين

حاولوا أن يشككوا في الايات القرآنية .

بعد هذا العرض للأصول الخمسة عند المعتزلة ، وبخاصة عند النظام -

الذي وجدناه يختلف ويتفق معهم في بعض النقاط الا انهم اتفقوا جميعا على وجود

تلك الأصول الخمسة التي تكون نسقا متكاملا لآرائهم .

(١) القاضي : شرح الاصول - ص ٧٤٩ .

الفصل الرابع

آراء النظام الفلسفية

مدخل :

- أولاً : مقارنة بين الفكر اليوناني والفكر الاسلامي
- ثانياً : آراء النظام الفلسفية

تمهيد :

الجسم والعرض

خلق العالم

نقد الجزء الذي لا يتجزأ

نظرية المداخل

الحركة

نظرية الكم

الطفرة

الخلق المستمر

الانسان

الفصل الرابع

آراء النظام الفلسفية

ونحن بصدد الكلام عن آراء النظام الفلسفية لابد أن نعرض مقارنة بين الفكر اليونانى ، والفكر الاسلامى لى نتبين كيف استطاع النظام ان يوفق بين آرائه الفلسفية وبين عقيدته الاسلامية .

نعم هناك فلسفة اسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها ، بمسائلها ومعضلاتها ، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول .

فهى تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته ونحاول ان نوفق بين الوحى والعقل ، بين العقيدة والحكمة بين الدينى والفلسفة ، فالفلسفة الاسلامية وليدة البيئة التى نشأت فيها والظروف التى أحاطت بها وهى كما يبدو فلسفة دينية روحية ، ولكن مع ذلك لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى ، فعرضت لنظرية الوجود عرضا موسعا ، وادلت برأيها فى الزمـن والمكان ، والمادة ، وبحثت فى المعرفة بحثا مستفيضا الى آخر موضوعات الفلسفة .

ونحن لاننكر ان التفكير الفلسفى فى الاسلام متأثر بالفلسفة اليونانية ، ولكن من ناحية الشكل وليس المضمون .

حقا اطلع الفلاسفة المسلمون على معظم آراء ارسطو ، واعجبوا بأفلاطون ولكن نخطئ كل الخطأ اذا ذهبنا الى القول ان الفكر الاسلامى محاكى ومقلد للفكر اليونانى ، حيث ان فلاسفة المسلمين عامة عاشوا فى بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الاخرين ، ومن الخطأ ان نهمل اثر هذه الظروف فى افكارهم ونظرياتهم .

انا استطاع العالم الاسلامى ان يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع اصوله الدينية واحواله الاجتماعية .

وفى الحقيقة ان الفلسفة اليونانية التى وصلت الى العالم الاسلامى كان فيها كثير من الاخطاء الفنية والعلمية ، وقد حرفت الترجمة واختلطت بمذاهب اخرى (١) لقد وصل التراث اليونانى الى المسلمين مترجما عن اليونانية الى السوربانية ثم الى العربية او مترجما من اليونانية الى العربية مباشرة ، وايا كان فقد عرف مفكرى الاسلام الفلسفة اليونانية ، ولكن الهم ما هو موقف هؤلاء المفكرين من تلك الفلسفة ؟ .

انقسم المسلمين الى فرق (٢) ، البعض رضى تلك الفلسفة وحرم الاشتغال بها ، واصدر الفتاوى ضده مثل ابن الصلاح وفتواه الشهيرة من تمنطق تزندق والبعض الآخر حاول ان يقرأه ويستفيد منه ، وياخذ منه مايتفق مع اصول العقيدة الاسلامية ، ويرفض ما لايتفق وكان معظم المفكرين المسلمين من هذا الفريق ، وقليل منهم من اعجب بالفكر اليونانى وعمل على شرحه وتعليمه وهم فى عملهم هذا لم يكونوا مجرد شراح او نفله بل كانوا فى شروحهم للنصوص التى ينقلونها يضيفون اليها من نتائج خيراتهم ، وخلاصة تأملاتهم ما ثبت اصلتهم الاسلامية .

وكان المعتزلة من المتكلمين الذين اطلعوا على الفلسفة اليونانية وتأثروا بفلاسفتهم ولكن رغم ذلك كانوا يصرون فى فكرهم الفلسفى عن عقيدة دينية اسلامية تؤكد اصلة مذهبهم .

(١) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٢٢٠ .

(٢) د . سهر فضل الله : الفكر الاسلامى يرد على المستشرقين ص ١٦٩ .

والحق ان المعتزلة لجأوا الى درس الفلسفة لا لذاتها وانما ليستخدموها فى الرد على خصوم الدين الاسلامى ، فأرادوا ان يحاربوا خصوم الدين الاسلامى بنفس سلاحهم ، ويخاطبهم باللغة التى اعتادوا أن يفهموها والاساليب التى درجوا عليها والقوها .

وأول معتزلى اطلع على كتب الفلاسفة النظام كما يروى الشهرستاني
النظام طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة (١) .

لقد اراد النظام أن يتسلح بالفلسفة ليحارب اعداء الدين الاسلامى مثله ففى ذلك مثل رجال المعتزلة جميعا .:

ولكن الخلاف واضح بين آراء المعتزلة وبين الفكر اليونانى .
وقد قررا لاشعري ان المعتزلة اخذوا الفلسفة وتأثروا بفكر ارسطو فى القول فى نفس الصفات عن الله عز وجل .

وان أبا الهذيل العلاف اخذ عن ارسطو قوله " ان البارى علم كلـه ، وقدره كله ، حباه كله ، سمع كله . بصر كله وعبر عن ذلك فى مذهبه الالهى بقوله علمه هو وقدرته هو هو (٢) .

هذا القول فيه سوء فهم من لاشعري لمذهب المعتزلة فى الصفات فقوله هو هو ما هو الا لاثبات التوحيد وتنزيه الله عما سواه ، فخلاف واسع بين قول

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) لاشعري : المقالات ج ٢ ص ٤٨٣ .

العلاف الذى يرفض اى اضافة او تعدد فى ذات الله وبين قول ارسطو بأن الله
كله علم بمعنى ان الله لا يعلم الموجودات فى انفسها بل يعلمها فى ماهيتها .

فالمعتزلة رغم انهم اطلعوا على الفلسفة اليونانية الا انهم كانوا يصرون فكرهم
عن اصالتهم الاسلامية .

وخلاف اخر بين المعتزلة والفلسفة اليونانية فى ان المعتزلة قالت بالجواهر
القرد وتشبه الى حد كبير قول الفلاسفة اليونان بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، ولكنها
تختلف لانها تصدر عن فكرة القدرة الالهية حيث يشير النظام ان كل ما اخرجـه
الله الى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود بمعنى ان الموجودات متناهية فى
مجموعها ، ومتناهية فى عدد اجزائها فالاشياء لها اجزاء .

اما نظرية الجزء الذى لا يتجزأ عند الفلاسفة اليونان تقول ان العالم
مكون من ذرات تتحرك وتجتمع فيحدث الكون ، وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد ،
والعالم مكون من هذه الجواهر او الاجزاء . وهذه الاجزاء تتحرك فى الخلاء
ولم يقل المعتزلة بالخلاء ابدا كذلك الذرات التى يتكون منها العالم تتحرك عند
اليونان بذاتها بينما عند المعتزلة ان الله هو الذى يحركها واوجد الحركة فيها .

ومن هذه النظرية اثبت النظام برهان على حدوث العالم كما سيظهر
لنا ونحن بصدد الكلام عن الحركة عند النظام .

ويقال ان النظام أخذ نظريته فى العدل الالهى من قدام الفلاسفة
" حيث قضا بان الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله ، مما ابدعه واوجده
هو المقذور ، ولو كان فى علمه ، ومقدوره ما هو احسن واكمل مما ابدعه
نظاما وترتibia وصلاحا لفعل (١) .

ويذهب هورفينز الى ان الفلاسفة الذى يعينهم الشهرستاني هم الرواقية،
وان فكرة النظام انما الى فكرة الرواقية المشهورة التى تتخلص اليى فى الامكان
ابعد مما كان ، وهذا القول مفترى به على النظام ويرد الدكتور عبدالهادى ابوريده
فينكر انكارا بان ان يكون النظام تاثر بالرواقية فى فكرة العدل الالهى ويرى ان هورفينز
قد تكلف بعيدا وذهب شططا ، وانه استند على اقوال البغدادى والشهرستاني
وبخاصة الاول الذى لا يضع اقوال النظام فى صورتها الحقيقية (١) .

ويذكر البغدادى والخياط أن العلاف والنظام قد كتبوا فى نقض مذهب الدهريين
الزاعمين بان الجسم لم يزل متحركا ، وحركته محدثة ، وانهم صححو التوحيد
وشبوا القديم واحدا فى الحقيقة (٢) .

ومن هنا نقول الفرق كل الفرق بين مذهب المتكلمين القائم على الكتاب
والسنة وبين الفلسفة اليونانية .

فليس معنى اطلاع المفكر المسلم على الفلسفة اليونانية انه اقتبس ونقل
عنهم — ولكن الحق يقال انهم سايروا التيار وحاولوا ان يخلقوا لانفسهم فلسفة
نابعة من عقيدتهم الاسلامية التى تؤمن بالتوحيد الخالص للذات الالهية وبحديث
العالم .

ومن هنا الخلاف بين الفلسفة اليونانية التى انشغلت بالوجود ومادة هذا
الوجود ووصلوا الى القول بقدم العالم لقدم المادة الاولى وقدم الزمان والمكان وهذا

(١) د . ابوريده : النظام ٩٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٠٤ ،

الخياط : الانتصار ص ١٧ .

عكس ما عند معظم مفكرى الاسلام الذين يؤمنون بحدوث العالم وقدره الله بخلقه من
العدم .

ومن هنا نقول ان الخلاف كان من حيث مصدر كل من الفكر الاسلامى
والفكر اليونانى اللذين استعياهما فلسفتها . فمصدر الفكر الاسلامى صادر عن عقيدة
اسلامية بينما مصدر الفكر اليونانى صادر عن الفعل .

ويتضح الفرق بين الفكر الاسلامى والفكر اليونانى أكثر من خلال عرض لآراء النظام
فى الطبيعيات .

تمهيد :

تمهد لآراء النظام فى الطبيعيات بملاحظتين احدهما منهجية والاخرى تتمثل
برأيه فى الكون بالاحمال .

أولا المنهجية : انا كان المتكلمون يخوضون فى تفسير الكون فليس ذلك من
اجل التفلسف وانما على حد تعبير الخياط من اجل نصره الجزء الذى لا يتجزأ لاثبات
الخلق والتوحيد لدى العلاف والى تيناها معظم المعتزلة ومن بعدهم الاشاعرة
تهدف الى بيان قدرة الله فى العالم فلا يعنى ذلك الى انكار هذه النظرية لدى بعض
المتكلمين كالنظام وابن حزم يعنى انكار القدرة الالهية او الانتقاص منها ، وانما
ان هذه القدرة يمكن ان تنصر بمذهب اخر مخالف وربما على نحو أتم وأدق فى
رأى معارضى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ والواقع ان الفكر الاسلامى يختلف فى ذلك
عن الفكر المدرسى المسيحى ، فلم تكن هناك سلطة دينية تفرض على العقول
نظرية معينة وتكفر ما عداها كالسلطة الكيسية ، بل لقد رضى الفكر الاسلامى
واستنكر كما هو معلوم - ان تتدخل الدولة لتفرض على الناس عقيدة خلق القرآن ،

أريد أن أقول أن هناك أكثر من نظرية لدى المتكلمين بعامة والمعتزلة خاصة لبيان القدرة الإلهية ، وذلك من مظاهر خصوصية الفكر الإسلامى إيان ازدهار حضارته .

العالم لدى النظام متناه فى مساحته ، لأن كل ماسوى الله تعالى فهو متناه ، ولكن الله قادر على أن يخلق أمثال هذه الدنيا لا الى غاية . العالم متناه فى جـرمـة وفى حركته ، إذ العالم كله حادث ولاقديم الا الله عز وجل " (١) .

(١) الجسم والعرض :

الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لاجزائه عدد يوقف عليه ولا شئ فى العالم الا جسم ، لأن النظام كان لا يثبت عرضا الا الحركة اما الالوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التى يدعوها غيـره اعراضا فهي ليست سوى اجسام لطاف لها حيز تشغله (٢) .

وعلى ذلك كل ما فى الوجود المادى اجسام سواء منها الاجسام الكثيفة المعروفة ، او ما يسمى اعراضا ، كاللون والطعم ، والحر ، والضيـاء ، والرائحة وارتفاع التمايز بينها وبين الاجسام الكثيفة ، وهذه الاعراض هى عند النظام اجسام لطيفة (٣) والنظام ينكر الاعراض كلها الا الحركة ولما كان لا عرض فى الدنيا الا الحركة كان للاعراض من الصفات ما يلى :

-
- (١) الاشعري : المقالات ، ج ٢ ص ٣٠٤ .
 (٢) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٤٧ .
 (٣) د . ابوريده : النظام ص ١١٤ - ١١٥ .

- ١ - الاعراض ذاتية ، اذ يجوز البقاء الا للجسام (١) .
 - ٢ - الاعراض لا ترى بالعين ، لان الانسان محال ان يرى الا الالوان ، والالوان عند النظام اجسام لطاف (٢) كذلك محال ان ندرك الاعراض بالحواس الباقية ، لان الاعراض حركات ، والحركات ليست اجساما ، ولا يدرك بالحواس الا الاجسام (٣) .
 - ٣ - سميت الاعراض اعراضا لانها تفترض في الاجسام وتقوم بها .
 - ٤ - فلا يمكن ان يكون العرض لافى مكان ، ولا يجوز ان يحدث عرض لافى جسم (٤) .
 - ٤ - الاعراض لا تتضاد ، لان التضاد انما يكون بين الاجسام كالحرارة والبرودة ، والحلاوة والمرارة ، والبياض والسواد (٥) .
 - ٥ - الاعراض جنس واحد لانها جميعا حركات (٦) .
- والنظام قد نفى الاعراض باعتبار انها أعراض اى موجودات غير جسمية - وممن هنا بعد نفى الاعراض أصبح العالم المادى عبارة عن مادة وحركة (٧) .

-
- (١) الاشعري : المقالات ج ٢ ص ٣٥٨ .
 - (٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٦٢ .
 - (٣) المرجع السابق ، ص ٣٨٥ .
 - (٤) المرجع السابق ، ص ٣٦٩ .
 - (٥) الاشعري : المقالات ج ٢ ص ٣٧٦ .
 - (٦) البغدادي : اصول الدين ص ٤٦ - ٥٠ .
 - (٧) الاشعري : المقالات ، ج ٢ ، ص ٣٧٨ .

(٢) خلق العالم — :

مشكلة خلق العالم من المشكلات التي شغلت تفكير المتكلمين والفلاسفة وقد اختلف الفلاسفة مع المتكلمين حول ثلاث مسائل الاوهى قدم العالم ،
وعلم الله بالجزئيات ، وبعث الاجساد .

وقد الف الغزالي تهافت الفلاسفة ليقران الفلاسفة قد اخطأوا الحقيقى
فى هذه المسائل ، وينتهى فى النهاية الى تكفيرهم بسبب آرائهم فيها (١) .

أما فلاسفة اليونان فكانوا يقولون بالمادة الاولى التى عنها تكونت
اجزاء العالم (٢) ولم يقولوا بفكرة الخلق من العدم .

فوجد انكسمنديس تلميذ طاليس يقول المادة اللامتناهية وهى باقية
غير حادثة ولا مندثرة (٣) .

ويرى ان المبدأ الاول للكون النار وتعود الاشياء اليها فى دوائها
اللامتناهية — والنار عنده ماهى الا الله .

ويرى ان هذا العالم لم يصنعه قوة الهية او بشرية ولكنه كان أبدا ،
وسيكون نارا حية تستقر بمقدار وتنطفى بمقدار (٤) .

وتابع هذا القول الغيثاغورين (٥) وابنادوقليس (٦) أما ديمقريطس

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٩٣ .

(٢) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٣ .

(٦) المرجع السابق ص ٢٧ .

وليوفينوس فانهما قالوا ان الذرات التى يتألف منها الكون قديمة ، لان الوجود لا يخرج من اللاوجود (١) .

بينما نرى افلاطون ان المادة لاولى قديمة ، وكانت فى حالة فوضى وان الله هو الذى نظمها (٢) .

ثم جاء تلميذه ارسطو يقر ان الله هو المحرك للعالم - وان الحركة قديمة - فالعالم قديم (٣) .

ثم افلوطين وابتدع نظرية الفيض وقد تأثر بها فلاسفة المسلمين - وقسموا فريقيين - فريقا اعتنق نظرية الفيض - وفريقا رفضها - وتتلخص نظرية الفيض فى ان الاشياء مختلفة فى الكمال والنقص ، ويتوقف كمالها ونقصها على درجة اتحاد اجزاها فدرجة اتحاد الاحجار المتناثرة ادنى من درجة اتحاد احجار المنزل المبنى .

والاتحاد بين جماعة من الناس لا غاية لهم اقل كمالا من اتحاد الفرقة الموسيقية او الفرقة من الجيش ، والاتحاد بين الامور العقلية اقوى منه بين الامور المادية ، ومازال افلوطين يصعد فى سلم الموجودات حتى وصل اخيرا الى الوحدة الاولى التى لاتقبل الانقسام ، وليس فيها اجزاء البتة وعن هذه الوحدة فاض العقل الكلى الذى هو اقل كمالا منها . ولذا فهو يقبل الكثرة ، وعنه فاضت النفس الكلية ، ثم انبثقت الاشياء المادية عن هذه النفس (٤) .

(١) د . محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ص ١٢٨ .

(٢) د . احمد فؤاد والاهوانى : افلاطون ص ١٣٠ .

(٣) د . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٩٢ .

د . محمود قاسم : مناهج الادلة ص ٣٠ .

فالذين اعتقوا من فلاسفة الاسلام نظرية الفيض اخذها كما هي دون ان يناقشها
 كاخوان الصفا الذين قالوا : ان العقل الكلى تد فاعى عن الله ، وعن العقل الكلى
 انبثقت النفس الكلية وبواسطتها تصل الاجسام الى افضل احوالها - وعن النفس فاضلت
 الهيولى الاولى ثم الطبيعة السارية فى الاجسام ثم الهيولى الثانية وهى الجسم المطلق
 ذو الطول والعرض والعمق ، ثم عالم الافلاك ثم العناصر السفلى الاربعة ثم المعــــادن
 والنبات والحيوان (١) .

نرى من هذا كله ان اخوان الصفا ابقوا على نظرية الفيض كماهى من وجود عقل
 كلى ، ونفس كلية شتتالم مادي - الا ان الفارابى وابن سينا لم يكتفيا بعقل واحد
 ونفس واحدة بل قالوا بعشرة عقول وتسعة نفوس - وقالوا ان هذا العالم المشكــــر
 لا يمكن ان يصدر من الله مباشرة لان الله واحد - والواحد لا يصدر عنه الا واحد (٢)
 فعن العقل الاول تصدر ثلاثة اشياء عقل ثان ، نفس ، وفلك وعن العقل الثانى
 يصدر عقل ثالث ونفس وفلك ، حتى تنتهى سلسلة العقول والنفوس والافلاك حين
 يصدر من العقل الاخر ، وهو العقل الفعال الانفس الارضية والعناصر الاربعة (٣) .

اما فلاسفة الاسلام الذين اعترضوا على نظرية الفيض الكدى متأثرا بالمعتزلة حين
 ذهب الى ان هذا العالم محدث من لاشى ضربة واحدة فى غير زمان ومن غير مادة بفعل
 القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فاعلة اولى هى الله .

ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقعة كلها على الارادة الالهية
 الفاعلة ذلك بحيث لو توقف الفعل الارادى من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفى

(١) د . عمر الدسوقي : اخوان الصفا ص ١٤٣ .

(٢) الفارابى : عين المائل ص ١٤٩ .

(٣) اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٢٣ .

غير زمان ايضاً (١) ودليله على حدوث العالم اخذه ايضاً عن المعتزلة .

فقد اجتمع المتكلمون على ان العالم محدث سواء من المعتزلة او الاشاعرة

او الماتريدية وغيرهم .

وبرى المتكلمون العالم عبارة "عماء عبدالباري - سبحانه وتعالى - مـــــــ
الموجودات" (٢) والموجودات لاتخرج عن نوعين : جواهر واعراض (٣) " لان العالم
كله جوهر حامل وعرض محمول فيه " (٤) .

والجوهر عند المتكلمين " عبارة عن المتحيز ، وهو ينقسم الى بسيط
ويعبر عنه بالجوهر الفرد ، والى مركب وهو الجسم " (٥) .

أما الاعراض ، فهي " الصفات القائمة بالجواهر من الحركة ، والسكـــــــون
والطعم والرائحة ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة وسائر الاعراض " (٦)
التي لايجوز تعري الجواهر عنها " (٧) .

(١) د . أبورية : الرسائل الكندية - الباب الثاني من ادلة وجود الله ص ١٦٢ .

(٢) الامدى : المبين فى شرح معانى الفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٩٩ .

(٣) البغدادي : اصول الدين ص ٣٧ .

(٤) ابن حزم : الملل والنحل ج ٣ ص ٤٤ .

(٥) الامدى : المبين فى شرح معانى الفاظ الحكماء والمتكلمين ص ١٠٩ .

(٦) البغدادي : اصول الدين ص ٣٣ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٥٦ - ٥٧ .

ذهب النظام الى ان الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات دفعة واحدة

على ما هي عليه الان : معادن ونبات وحيوان وانسان .

ولم يتقدم خلق انسان اخر حتى ادم نفسه . اما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها او في حدوثها وانما في صدورهما عن اماكنها ، اى ان الله امكن بعض الموجودات في بعض . فاذا جاء وقت ظهورها ظهرت اى حدثت لها حركة وليست هذه الحركة حركة النقلة عنده بل مبدا تغير اذ ان العالم كله متحرك وموَّلف من عناصر متخادة .

يقول الشهرستاني : " انه يثبت الحركة في الوضع كما يثبت الفلاسفة

الحركة في الكيف والكم والوضع والابين " اى في بعض المقولات ، على أن هناك خلافا كبيرا بين النظام وارسطو فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمتغيرات الارسطية .

وقد تنبه الشهرستاني الى هذا فقال : " ان له في الجواهر واحكامها

خبط مذهب يخالف مذهب المتكلمين والفلاسفة " (١) .

ويضيف ابن الراوندى الى هذا " انه محال عند النظام في " قدرة الله " أن

يزيد في الخلق شيئا او ينقص منه شيئا " وينقضى الخياط هذا نقضا شديدا

ويقول ان النظام كان يذهب الى ان الله يقدر على ان يخلق امثال الدنيا وامثال

امثالها لا الى غاية ولا الى نهاية ، ثم انا كان الله قد خلق الموجودات جملة

فان اياته ومعجزاته لم يخلقها الا وقت حدوثها " (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٤ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٣٢ - ٣٥ .

يرى البغدادي ان النظام انفرد بهذا القول بين المسلمين : بل يخالف به
اهل الاديان الاخرى من يهود ومسيحيين .

وقد اختلف المسلمون قيل النظام في خلق السموات والارض ايها اسبق ؟ والمعتزلة
نفسها : وخاصة البصيرية قالت بان الله خلق ارادته قبل مرادته . واعتقدوا جميعا
بان بعض الاجسام حدث قبل بعض الاخر .

وأبو الهذيل يرى ان خلق قوله للشيء "كن" قبل خلقه للاجسام والاعراض .
أما قول النظام عند البغدادي فهو يساوي ، او هو اشد من قول الدهرية ، وهو "لا"
قالوا بأن الاعراض كلها كائنة في الاجسام ، وان وصف الاجسام بها انما تعين بظهور
بعض وكمن بعض اخر .

ويرى البغدادي ان كلا المذهبين : مذهب النظام في الظهور الكون في
الاجسام ، ومذهب الدهرية في كمن الاعراض ، وظهورها سيؤديان الى انكار
حدوث الاجسام والاعراض (١) .

اما الشهرستاني فيقرر انه أخذ هذا المذهب عن اصحاب الكون والظهور
من الفلاسفة وخاصة الطبيعيين لالاهيين (٢) .

ويبدو ان الفلاسفة الذين يشير اليهم الشهرستاني انكساغوراس والشهرستاني نفسه
في كلامه عن انكساغوراس يذكر انه اول من قال بالظهور والكون . ولكن هورفيتز يرجح
ان النظام تأثر في مذهبه هذا بالرواقية ، وان النظام قد تأثر بفكرة العلة البذرية

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٣٨ .

عن الرواقية - ونستطيع ان نقول فى مسألة الخلق والحركة عند النظام لها بذور من مذهب ارسطو ولكن النظام لم يكن مقلدا بل كان يأخذ من المذاهب المختلفة بعدد تمحيى - مايتفق مع مذهبه والشرعية الاسلامية - والحق يختلف النظام فى فكرته عن الكمون عن ارسطو وغيره من جوانب متعددة وهذا من خلال العرض السابق ونظرية الكمون عند النظام جاءت من اجل نصرته التوحيد يقول لنا فى ذلك الدكتور محمد عبدالهادى ابوريده (١) .

ان النظام كان يزعم ان التوحيد لا يصح مع انكار الكمون ، وقد يكون من العسير ان نجد لهذا وجها ، ولكن اذا تأملنا فى ان النظام يقول ان الله يقهر المتضادات على غير طباعها ، وان الجسم يجتمع فيه جواهر متضاده ، عرفنا ان من انكر الكمون انكر الطبائع المتضاده التى طبع الله الاشياء عليها ، وانكر فعل الله فيها وقهره لها على غير ما فى طبيعتها ، وذلك بان يجمعها او يفرقها ، ومن ادلة النظام على وجود الله انه رأى الاشياء متضادة لاتجتمع بطبيعتها فلما رآها مجتمعها عرف ان لها قاهرا قهرها على ذلك وهو الله سبحانه وتعالى .

نرى من هذا ان قول النظام بالكمون مرتبط باصل التوحيد عنده .

نقد الجزء الذى لا يتجزأ :

كان المعتزل اول من بحث من علماء المسلمين فى الجزء ، وسبب ذلك انه لم سبقوا غيرهم الى درس الفلسفة اليونانية والاستفادة منها . وقد انقسموا الى طائفتين : الاولى : على رأسها ابو الهذيل العلاف ثبت الجزء الذى لا يتجزأ .

والثانية : وعلى رأسها النظام تنفى الجزء الذى لا يتجزأ ونقول بإمكانية تجزؤ الجزء الى مالانهاية .

ونجد بعض المسلمين الآخرين نهجوا فى الجزء مناهج المعتزلة ، فمنهم ولاسيما الاشاعرة من اتبع قول ابي الهذيل العلاف ومنهم من تمسك برأى النظام مثل ابن حزم .

على انهم لم يهتموا بهذه المسألة لسبب فلسفى كما فعل المعتزلة ، بل من حيث ان لها علاقة بالدين ، وان من الممكن استغلالها فى الدفاع عن عقائدهم الدينية وقد لا يخلو من الفائدة أن يطلع المرء على اقوالهم فيها ، ويتبين الادلة التى يقدمونها لاثبات تلك الاقوال (١) .

ولكن مارأى النظام فى الجزء والذى لا يتجزأ ؟

خالف النظام استاذ ابي الهذيل العلاف فى قوله بالجزء الذى لا يتجزأ ويضع كتابا حكم فيه بان الجزء يمكن تجزئته الى مالانهاية . حيث قال : " لاجزء الا وله جزء ولا بعض الا وله بعض ، ولا نصف الا وله نصف وان الجزء جائز تجزئته ابدا ، ولا غاية له من التجزؤ " (٢) .

واذا كان الجزء قابلا للتصنيف الى مالانهاية فان الجسم وان كان يتناهى فى المساحة والذرع الا ان اجزائه لا تتناهى من حيث التجزؤ (٣) .

(١) ابن حزم : الملل والنحل ج ٥ ص ٥٨ .

(٢) الاشعري : المقالات ج ٢ ص ٣١٦ ، ٣١٩ وايضا :

البغدادى : الفرق ص ١٢٣ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ٣٤ ، ٥٥ .

نرى من هذا النمى أن النظام يحاول أن يؤكد على أن الجزء قابلاً للتصنيف إلى مالا نهاية - ويحي الخياط (١) عن النظام أنه قال :
الأجزاء متفاوتة في الحجم ، فلو نصفنا الجبل إلى نصفين ، ونصفنا
الخرجلة نصفين لكان نصف الجبل أكبر من نصف الخرجلة . كذلك أن قسماً
أرباعاً وأخماساً وأسداساً كان أرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع
الخرجلة وأخماسها وأسداسها وهكذا أبداً (٢) .

والذى نستخلصه من هذا القول تأكيد النظام على أن الجزء جائز تجزئته
أبداً .

وقد عرض ابن حزم وجهة نظر النظام مؤيداً له بقوله :

" ليس فى العالم أجزاء لا تتجزأ أصلاً ، ويبرهن على فساد هذا القول
على أساس من الحس والعقل وأصول ظاهرية ، فيسأل عن مكان هذا الجزء الذى
لا يتجزأ حيث أنه لم يجد إلا أجزاء لا تتجزأ أبداً ، وأكد أن الجزء الذى لا يتجزأ
الذى يدعونه ليس فى العالم ولا فى خارجه ، لأنه لو كان فى العالم فهو لا يخلو
أن يكون فى كرة العالم أو أن يكون قائماً بنفسه حاملاً غيره أو أن يكون محمولاً
غير قائم بنفسه وإن كان محمولاً غير قائم بنفسه فهو عرض من الأعراض، وإن كان حاملاً
قائماً بنفسه فله ولابد مكان فى العالم ، وما كان حاملاً قائماً بنفسه فهو جسم (٣) .

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٤ ، ٥٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٣) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ١٠٠ .

اذن ليس هناك اجزاء لا تتجزأ انما هناك اجسام تتناهى ويبرهن ابن حزم على ذلك بقوله انه اذا كان هذا الجزء الذى لا يتجزأ بعض من جسم فله مكان . ومما له مكان فهو ذو جهات اى ذو اجزاء . وان هذه الاجزاء قابلة ان تتجزأ ابدا .

ويثبت ان حزم ان الجزء له طول الا انه اذا اضيف اليه جزء آخر حدث لهما طول لا بد حيث الاثنان اطول من الواحد ولذلك فكل جزء قالوا فيه انه لا يتجزأ فلا بد له طول وعرض وعمق واذا كان ذلك كذلك فهو جسم يتجزأ ولا بد (١) .

وهكذا فكل شئ محتمل أن يكون له اجزاء كثيرة فالضرورة تدرى انه يحتمل ان يتجزأ الى اقل منها ، وهذا لا يختلف فى اثباته الحس والعقل .

من هذا يؤكّد ابن حزم ان كل جزء فهو يتجزأ ابدا ، وان جزء لا يتجزأ ليس فى العالم اصلا ، ولا يمكن وجوده بل هو من المحال الممتنع (٢) .

وبهذا يؤكّد ابن حزم انه ليس فى العالم اجزاء لا تتجزأ ، انما هى اجسام تتناهى وتفتنى وماله فله اول اذن اثبات تنهى الجسم تعنى اثبات حدوثه وخلقـــــــــــــــــه من عدمه ، اذا لم تكن اجزاء العالم موجوده ثم جمعها الله حسب رأى من قال بالجزء الذى لا يتجزأ . انما احدث الله اجسام العالم بان قال لها كن فكانت بعد ان لم تكن (٣) .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ١٠٤ .

(٢) المرجع السابق ج ٥ ص ١٠٥ .

(٣) د. سهير فضل الله — رسالة دكتوراه عن ابن حزم اراؤه الكلامية والفلسفية ص ١٥٧ .

ابن حزم قال بالجزء الذى لا يتجزأ ليرد به قول ارسطو بقدوم العالم —
ويثبت حدوث العالم — من هنا نرى ان ابن حزم تابع النظام فى ابطال القول
بالجزء الذى لا يتجزأ (١) .

وقد اعترض البغدادى على النظام فقال ان قوله بإمكان تجزء الجزء الذى
مالانهاية يؤدى الى استحالة كون الله تعالى محيطا باخر العالم لما به وذلك مخالفا
لقوله تعالى " وأحصى كل شيء عدداً " (٢) .

واعتقد ان هذا الاعتراض فى غير محله لسببين (٣) :

الأول : ان الله هو اللانهاية ، واذا كان كذلك امكنه ان يدرك مالانهاية لـه ،
وصح ان يوجد فيه كل مالانهاية له .

الثانى : ان النظام لم يقل ان كل جزء يمكن ان ينقسم بالعقل الى مالانهاية بل
قال حسبما يرى الخياط — انه مامن جزألا ويمكن يقسمه الوهم الى
قسمين (٤) .

وهذا القول معقول ، ويمكن تصوره فى الذهن ، كما يمكن ان نتصور
تضعيف العدد الى مالانهاية ، وان كنا لانستطيع ذلك فى الحقيقة .

- (١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٩٢ .
(٢) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ .
(٣) زهدى جار الله : المعتزلة ص ١٢٢ .
(٤) الخياط : الانتصار ص ٣٣ ، ٥٥ .

ويبقى هنا تساؤل ، لما عارضى النظام نظرية الجزء ؟
هناك عدة تصورات اطلت على النظام هذه المعارضة وهى :

(١) قدرة الله :

ان القول بتناهي قدرات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علما انما هو تصور للقدرة او العلم الالهى على نحو انسانى - فالله عز وجل عند النظام كان قادرا على ان يخلق امثال هذا العالم لا اللى نهاية ، كما ان علمه عز وجل يمكن ان يحيط بما يمكن ان يتصوره الوهم من اجزاء لانهاية لها - ويشرح ابن حزم رأى النظام معارضا نظرية الجزء " اننا تفينا النهاية على قدرة الله تعالى قسمه كل جزء وان دق واشبنا قدرة الله تعالى على ذلك " (١) ، وفى نص اخر يقول :

" كل جزء خرج الى الفعل فان مجموعها أجزاء متناهية العدد بلاشك ، ولمنقل ان اجزائه موجودة منقسمة لانهاية لعددتها ، ان الله تعالى قادر على الزيادة فى الاشخاص ، وفى الاعداد وفى الزمان ، وفى تجزئة الاجزاء ابدا الى ما لانهاية .

ان كل ما اخرج الله الى هذا الفعل فهو متناه ومعنود ومحدود وهكذا ابدا ، وكذلك الزيادة فى الاشخاص الموجودين فى العالم فان كل ما خرج الى حد الفعل من الاشخاص ومن الاعداد فنو نهاية ، والله تعالى قادر على الزيادة فى الاشخاص ابدا بلانهاية ، والزيادة فى العدد ممكنة ابدا بلا نهاية .

النظام هنا يهدم قول استاذنا أبي الهذيل العلاف حين ثبت الجزء الذى لا يتجزأ ، ويؤكد على امكانية تجزئ الجزء الى مالا نهاية ، ولكن ليس فى الواقع ، بل يمكن للوهم الى تقسيمه الى قسمين بينما نجد العلاف قد جعل الاجزاء متناهية فى القسمة الواقعية وفقا لنظريته فى تنهاى مقدرات الله ، بينما جعل النظام الاجزاء لامتناهية فى القسمة الذهنية وفقا لتصوره لقدرة الله عز وجل .

خلق الله العالم والاجسام : يلزم عن نظرية الجزء تصور الخلق على نحو لا يوافق عليه النظام ز ، كان الله قد خلق العالم اجزاء مفككة متفرقة ثم قام الله عز وجل بجمع الاجزاء من اجل ايجاد الاجسام فهل كانت الاجزاء متفرقة ثم جمعها الله من اجل تفسير خلق الكون ، اما كانت اجساما ثم فرقها الله اجزاء ومن اجل الفساد ؟

يرد ابن حزم منتقدا نظرية الجزء فى تفسيرها لكيفية الخلق :
لم تكن قط اجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل - ولكن الله خلق العالم بكل ما فيه بان قال (كن) فكان ، او بأن قال كن جرم منه اذا اراد خلقه "كن" فكان ذلك الجرم ، ان القول بان الله تعالى الف العالم اجزاء خلقها متفرقة انما هى دعوة بلا برهان عليها .

ان ما جاء به القرآن هو قوله تعالى " انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون " (١) ولغنى عن الجسم ، وعلى العكس ،

وعلى الجزء ، ولم يقال انه الف كل جرم اجزاء متفرقة .

لقد أُوهمتم ان الله تعالى الف العالم من اجزاء متفرقة (١) .

هكذا افصح ابن حزم ان نظرية الجزء بالرغم من انها تثبت قدرة الله عز وجل فانه لادليل عليها من القرآن الكريم انها تعبر عن مفهوم الخلق وتفسيره ، حقيقة انها لا تتعارض مع فكرة الخلق من حيث انها تشير الى قدرة الله من جهة ، وحدث العالم من جهة اخرى ، ولكنها ليست نابعة عن تصور القرآن الكريم لكيفية الخلق .

ومن هنا عارض النظام نظرية الجزء وذلك من الناحية الميتافيزيقية - وهناك ناحية اخرى الا وهى الناحية الفيزيقية وتصورتها ان نظرية الجزء تدع انطبعا بتفكك العالم الطبيعى كما جعلت من الجسم كما منفصلا ، حقيقة الغاية من ذلك معارضة القائلين بالطبع : ان فى الاجسام مقوما ذاتيا باطنيا يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها او بموجب طبيعتها ، ولكن هل هذا يعنى سلب الاجسام خصائصها الذاتية ؟ الا يمكن ايجاد توازن بين القدرة الالهية والقوانين الطبيعية ؟

ذهب النظام الى ان لكل جسم طبيعة خاصة من شأنه ان يخضع لها - اذا حلى وماهو عليه الماء شأنه السيلان ، الحجر الثقيل شأنه الانحدار ، واللهب شأنه الصعود .

ومن ناحية اخرى ان قدرة الله تعالى تتجلى على نحو ادق واعمق من مجرد التأليف او التفريق ، انها تتجلى فى قهوالاشياء على خلاف طبيعتها .

فاذا كانت نظرية الجزء تثبت الطبيعة على انها اجسام موات غير فاعله

وان الفاعل لها في الحقيقة هو الله تعالى ، فان قدرة الله وفاعليته يمكن ان يتجلى على خلاف ما تقرره نظرية الجزء .

يقرر العلاف ان العلم في بدء خلق الله كان ساكنا . ولكن النظام يقرر ان العالم في بدء خلق الله من جهة اوتقريب انفكاكيته في بدء الخلق من ثابتته ولاسلب لحركة منها في ابتداء ايجاد الله لها ثم اثناء وجودها من جهة ثالثة ، وبذلك قُدم النظام عدة نظريات معارضة :

(١) في معارضة نظرية الجزء قدم النظام نظريته في الكون والمداخلة والكميون والطفرة .

(٢) في معارضة نظرية العلاف في سكون العالم ، قدم النظام نظرياته في الحركة ثم نظريته في الخلق المستمر وسوف اتناول كل واحد بالتفصيل .

(١) نظرية المداخلة :

العالم مؤلف من عناصر متضادة ، يرى النظام في قهر المتضادات على الاجتماع دليلا على وجود الخالق سبحانه وتعالى . قال :

وجدت الحر مضادا للبرد ، ووجدت ان الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات انفسهما . فعلمت ان لها جامعا جمعها ، وقاهرا قهرها على خلاف شأنهما وما جرى عليه القهر ضعيف ، وضعفه دليل على حدوثه .

وما جرى عليه القهر ضعيف ، وضعفه دليل على حدوثه ، وعلى ان له

محدثاً، أحدثه ومختراً اخترعه لا يشبهه ، وليس الانسان هو الذى جمعهما لانه ضعيف مثلهما يجرى عليه القهر الذى يجرى عليهما : فيكون الذى اوجدتهما وقهرهما على الاجماع واوجد الانسان هو الله تعالى الذى لا يشبهه شئ (١) .

ومع ذلك فان ابن الرواندى يقول ان النظام كان يحيل ان يكون الله قادراً على فعل المستحيل ، كان يجعل المبرد مسخناً ، والحر مبرداً ، لان الجوهر محال ان يعمل ما ليس فى طباعه عمله . ولكن الخياط ينكر ان يكون النظام قد قال ذلك (٢) .

وقول النظام هذا تأكيد على ان مافى الطبيعة هو فعل الله عز وجل بايجاب خلفه للاشياء .

وقد عرف النظام الجسم بانه الطويل والعرض العميق ، وان كل مافى الوجود المادى اجسام سواء منها الكثيف - وهى الاجسام ذاتها - او الخفيف وهى مانسميه الاعراض من اللون وطعوم وروائح - فهذه عند النظام اجسام وليست اعراضاً - اذ لا عرض عنده الا الحركة ، ولكن لماذا اعتبر النظام الالوان والطعوم والروائح اجساماً ؟

يقول الاشعرى كى يمهد بذلك لنظريته فى اجماع المتضادات التى هى فى نظره ادل على قدرة الله ، فكل شئ عنده يداخل ضده وخلافه ، وال ضد هو المانع

(١) الخياط : الانتصار ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢) الاشعرى : المقالات ج ٢ ص ٢٣ وما بعدها .

الفاسد لغيره : مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد اما الخلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة واللون ، تتداخل هذه الاجسام المتضاده المتخالفة ، يداخل اللطيف منها الخفيف ، فالمتداخلة ان يكون احد الجسمين حيز الاخر (١) .

وقد انكر عليه معظم الناس بل واصحابه من المعتزلة ان يتداخل جسمان في موضع واحد في وقت واحد او ان يشغل جسمان جزءاً واحداً .
ولكن النظام قد جعل الالوان والطعوم والروائح اجساما لطيفة ومن ثم يمكن ان تتداخل وان تتشابه وان يشيع بعضها في بعض ، ويتشكل من تداخل الاجسام اللطيفة جسما كثيفا ، فذلك في نظره مظهر من مظاهر قهر الله المختلفات على الاجتماع خلافا لطبيعتها على اى نحو ينبغي هذه المختلفات او المتضادات متداخلة في جسم واحد : ساكنة ام متحركة ، يتضح ذلك من خلال عرض الحركة عند النظام .

(١) الاشعري : المقالات ج ٢ ص ٢٢ وما بعدها .

(٢) الحركة :

ان انكسندر الفيلسوف اليونانى أول من اقر ان الحركة مـــــــبدأ
هام فى تفسير الظواهر الطبيعية حيث قال ان العالم مكون مـــــــن
اضداد ، وهذه كانت فى البدء مختلطة متعادلة ومازالت الحركة تفصل
بعضها من بعض ويجمع بعضها من بعض (١) .

ثم جاء زينون الايلى بعد ذلك - فانكر الحركة وذلك لانه اعتنق مذهب
استاذة بارمنيدس الذى كان يقول بالوحدة .
اما افلاطون - فقد تكلم عن الحركة فى محاوره السياسى حيث كان يخيّل
له ان العالم معلقا بحبل ، وقائما على محور - ومتحركا حركة مضادة
لحركة الدفعة الاولى التى وجهها الله الصانع وحين قال بالمادة الاولى
افلاطون قال انها تتحرك حركات اتفاقية تلك الحركات الست التى بها
الاشياء تتحرك - اذا تحركت وشأنها من غير نفس تديرها - فاتحدت
نراتها على حسب تشابها فى الشكل (٢) .

أما ارسطو فلم يناقش هذه الفكرة وأقر ان الحركة موجودة (٤) .
وقال ان الاجسام البسيطة كالارض والنار والهواء والماء كل هذه الاشياء لها
فى نفسها اما علة حركة نقله فى المكان او نمو ذاتى ، واما علة سكــــون

(١) د . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٣) ارسطو : الطبيعة ص ١١ .

تمسكها في المكان التي هي فيه .

ثم جاء الفلاسفة المسلمون فقالوا بالحركة واثبتوا وجودها فمثلا ابي الهذيل العلاف يرى ان الجوهر الفرد يجوز عليه مايجوز على الاجسام من الحركة والسكون وعن طريق تحرك هذه الجواهر ويجمعها يحدث الكون كما أنه عن طريق انفصالها يحدث الفساد^(١) - والزمان هو حركة هذه الاجزاء .

ومن هنا ربط ابي الهذيل العلاف بين الزمان والحركة ولكن سوف نرى ان النظام اختلف مع استاذه ابي الهذيل العلاف حيث ان العلاف قبل فكـــــــره الجوهر الفرد والجزء الذي لايتجزأ في حين أن النظام قد انكر ذلك وقال بالكمــــون وهذا سوف يظهر فيما بعد قليل عندما اتعرض الحركة عند النظام .

أما الا شاعرة فقد قبلوا نظرية الجوهر الفرد وقالوا ان الاجزاء التي لا تتجزأ يمكن اتصالها وانفصالها ويمكن حركتها وسكونها اذ انه لو كانت من طبيعتها ان تكون ساكنة او متحركة دائما لكانت دائما ابدًا على حالة ثابتة ، ولما لحقها اى تغيير وهذا تغير مشاهد فما انها تجتمع وتفترق فلا بد لها من فاعل يجمع المتجمع منها — ويفرق المتفرق وهو الله (٢) .

اما النظام فله مذهب منفصل في الحركة فيرى ان الاجسام كلها متحركة ، بل العالم عنده خلق متحرك ، وهي تتحرك في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة

(١) د . يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الاسلامية ص ١٣٦ .

(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٢٤ .

والحركة عنده حركتان : حركة اعتماد ، وحركة نقله .

أما الاولى فهي الحركة الخفية ، وأما الثانية فهي الحركة الظاهرة . فالحركة اذن على نوعين : حركة اعتماد في المكان ، وحركة نقله عن المكان ^(١) والحركات كلها جنس واحد ^(٢) ومحال تفعل الذات فعلين مختلفين ، اى لا يصدر عن الذات الا شئ كلى واحد . وهذا الكلى هو الحركة .

اما السكون فلا يتحقق اطلاقا بل ان الجسم يتحرك فيه اى ان يكون الانسان في المكان معناه انه كان فيه وقتين .

ومعنى كونه فيه وقتين انه تحرك فيه وقتين ^(٣) اى انه يتحرك في المكان حركتين بينما نحسب انه ساكن فيه .

ويذهب النظام بالمذهب الى نهايته : " ان الاجسام فى حالة خلق الله ايضا كانت متحركة حركة اعتماد ^(٤) .

ان اثر الرواقيين ظاهر تماما ، فحركة الاعتماد هي حركة التوتر عند الرواقيين .

(١) الاشعري : المقالات ، ص ٣٢٤ - ٣٤٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٤) الاعتماد هو الرفع او العضد . ويفسر ابن سينا الاعتماد بقوله " الاعتماد

والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه من الحركة " .

لم يوافق المعتزلة على فكر النظام ، ولا سيما ابو الهذيل العلاف لقــــد
انكر ان ينتقل الجسم من مكان الى مكان ولم يعض الى ما قبله ، وانكر ايضاً
ان تكون الاجسام كلها متحركة . بل قال انها تتحرك فى الحقيقة وتكن فى
الحقيقة - والحركة والسكون من الظواهر التى لا يمكن انكارها .

ولم يوافق ايضا العلاف على فكرة ان السكون هو الكمون ، وان الحركة
هى الظهور ، فاذا ما ظهرت الاجسام كانت دائماً متحركة ، وايضا رفض العلاف
ان يكون الجسم فى حال خلق الله له متحرك بل يرى انه لساكن ولا متحرك (١) .

وايضا عارض ابن حزم النظام فى قوله ان السكون حركة اعتماد ، وفنده ،
وكذلك ابطال قول من ذهب الى ان السكون عدم حركة حيث ان العدم عند ابن حزم
ليس شيئاً على الاطلاق ، وكذلك انكر ابن حزم قول من ابطال السكون والحركة
معاً حيث ان الحركة والسكون امران متغايران لان الشئ المتحرك من مكان الى
مكان فهو يجاوز كل مكان يمر عليه وهو غير واقف ولا مقيم ، هذا مالا شك فيه
يعرف ذلك بضرورة الحس فصح بذلك ان الحركة معنى والسكون معنى اخر ،
وان من ابطال للحركة والسكون معاً قد اثبت المتحرك والسكن معاً وهذا محال ،
لان ذى كل حس سليم يدرك ان من تحرك سكن ، فان تلك العيون المتحركة
ثم الساكنة هى عين واحدة وذات واحدة لم تبدل ذاتها ، وانما تبدل عرضها
المحتول منها (٢) .

١- على معنى لشر : تنقل الفكر لعقبي ج ١ ص ٤٩٨ .
٢- على معنى لشر : رسالة مكتوبة عن ابن حزم لزوءم الكلامية والظنية
ص ٣٣ .

ايضا رفض ابن حزم من انكر الحركة وقال بالسكون (١) .

ويذهب ابن حزم الى ان الله خلق الجسم ساكنا في أول أمره (٢) . ويقول ان المخلوق قبل ان يخلقه الله لم يكن شئ فحال خلقه هي اول احواله التي لم يكن هو قبلها ، فكيف ان يكون حال قبلها ، فهو لم ينقل اصلا بل ابتداه الله ابتداءً .

ويرفض ايضا ابن حزم القول بان الحركات اجسام ، ويقول ان الجسم في معناه يعنى انه الطويل العريض العميق ذي المساحة وليس الحركة .

من هنا نجد ان لكل من النظام وابن حزم وجهة نظر تختلف عن الآخر في الحركة وان كانت تتفق في بعض الجوانب الاخرى .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٥٥ - ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ج ٥ ص ٥٧ .

(٢) نظرية الكمون :

يحكى البغدادي عن النظام " ان الله تعالى خلق الناس والحيوانات والنباتات والمعادن وسائر الموجودات دفعة واحدة ، وفي وقت واحد ، فلم يتقدم خلق آدم على خلق ابنائه ، ولم يتقدم خلق الامهات على خلق الاولاد .

ولكن الله اكنن بعضها في بعض فالتقدم والتأخر انما يقع في ظهورهما من مكانها لافي خلقها (١) .

ويقول الشهرستاني عن النظام " ان الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهي عليه الان ، معادن ونباتات وحيوانا وانسانا ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق اولاده ، غير ان الله تعالى اكنن بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها ، وانما اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهر من الفلاسفة واكثر ميله بدأ الى تقرير مذاهب الطبيعيين عنهم دون الالهيين (٢) .

ويتفق كل من الشهرستاني ، والبغدادي في ان النظام اخذ مقالته عن الفلاسفة ، وكما هو معروف ان البغدادي اخذ عن ابن الرواندي

(١) البغدادي ، الفرق ص ١٢٧ .
وايضا الخياط : الانتصار ص ٥١ ، ٥٢ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٣٩ .

الذى كان من رجال المعتزلة فخرج عليهم ، فطربوه فألف الكتب فى الطعن عليهم وفى الطعن فى الاسلام ، فكان يقدم آراء المعتزلة محرفة ومبتورة من اجل ان يشكك فى ارائهم وخاصة النظام ، وايضا نقل عنه من بعده اصحاب المقالات وان كانوا لم يصرحو بهذا .

فلاشعري يحدثنا ان النظام قال ان الله خلق الاجسام ضربة واحدة (١) ويقول الخياط عن النظام قوله : ان الله خلق الدنيا جملة (٢) .

ويقول ابن حزم ان الاقوال التى نقلت عن النظام فى نظرية الكمون ارجح ان تكون مناقشات بين اصحاب النظام مع غيرهم فيما بعد عصر النظام ، وان ما ذكر عن النظام ما هو الا افتراء عليه ، وعلى هذا يجعلنا ان نتردد فى اعتباره اقوال صادقة نقلت عن النظام (٣) .

واصدق الاقوال مانقله الجاحظ عن استاذة فى الكمون ان النظام قال :
كمون النار فى العود ، وكمون النار فى الحجر (٤) .

-
- (١) الاشعري : المقالات ص ٤٠٤ .
(٢) الخياط : الانستصار ص ٥٢ .
(٣) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٣٩ .
(٤) الجاحظ : الحيوان ج ٥ ص ٣٠ ، ٣١ .

يبين النظام ان النار كامنة فى العود ، وانها احد اركانها التى بنى منها
وهى عنده اربع : النار والدخان والماء والرماد ، وعنده ان النار كامنة فى العود (١) .

ويرى النظام ان النار تتكون من حر وضياء ، والماء من طعم ورائحة
وبلة ، والدخان من طعم ولون ويبس ، فالعناصر المفردة التى تتألف منها العود
متناهية العدد ، وهذا الذى يميز النظام عن انكاجورات الذى ذهب الى ان عناصر
الاشياء كلها فى كل شئ فالنبات فيه مثلا جميع الاشياء ، ولكنها مختلطة متناهية
فى الصغر بحيث لاتتسنى رؤيتها ، ومما يزيد اختلافهما وضوحا قول النظام
مثلا بان الارض ليس فيها ضياء ، ولكن فيها حرارة وان العالم السفلى يغلب
عليه الماء والارض ، وهما باردان ، وفى اضعافهما حر ممتوع ضعيف (٢) .

اذن النظام يقول بكون بعض الاشياء فى بعض ، ولكن عددها عدد محدود
ومتناه . وهذا اصدق الاقوال التى نقلت عن النظام .

وبوءكد ماك دونالد على هذا فيقول فيها محاولة اخرى من رجال المسلمين
التوفيق بين القرآن الذى يقول ان الكون خلق فى مدة معينة . وبين ارسطو
الذى يرى ان الكون قديم وسيبقى الى الابد (٣) .

ولكن كيف فهم ماك دونالد قول النظام على هذا الشكل مع انه يتضمن اعترافا
صريحا بان الله تعالى خلق العالم دفعة واحدة ، وفى وقت واحد . وقد كان

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٥ ص ٤ ، ٢٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٣ ، ٧ .

(٣) - MacDonald, Development of Muslim Theology,
Jurisprudence and Constitutional Theory,
1903, New York.

ماكدونالد يستطيع ان يستنتج من قول النظام هذا في الكمون انه قريب من نظرية الكمون وتفسيرها العلمى الحديث الجينيات والوراثة لانه يدل على ان العالم على ماهو عليه الان من الرقى والترتيب كان فى فكر قبل ان يخلقه ، وأنه تعالى خالق الموجودات واكمن بعضها فى بعض ثم اخذ يظهرها على الترتيب الذى وصفه لها (١) .

ويشير النظام الى مظاهر مختلفة للكمون :

- (١) كمون " ماهو بالقوة " كالنحلة فى النواة والانسان فى النطفة .
- (٢) كمون الاختناق لكمون الزيت فى الزيتون والدهن فى السمسم .
- والعصير فى العنب والدقيق فى القمح .

يذكر النظام هذا المظهر من الكمون ليستدل به على مظاهر اخرى

- للكمون حيث ان احدا لايعارضه فى هذا النوع من الكمون .

- (٣) كمون العناصر المتضادة : تتكون الاجسام عنده من عناصر أو أجناس متضادة فعود الحطب مكون من نار وما ، وتراب وهوا ، - او دخان والنار حـر وضياء والماء سيولة ورطوبه . وفى التراب ييوسه والدخان رائحة ولسون ، والنار شأنه الصعود والماء شأنه السيلان ، والدخان شأنه الارتفاع والتراب يميل الى هبوط ، ولكنها جميعا كامنه فى العود متحركة فيه حركة اعتماد .

والنار كامنة فى اجسام اخرى ولكنها ليست على نسبة واحدة فهى فى العينان اكثر منها فى الاحجار وكل شئ كامن له طريقة يخرج بها تخرج النار بالاحتكاك كما يخرج الشرر من القداحة والحجر ، كما تخرج

الزبدة من اللبن بالمخف ، واحترق الحطب ليس ناشئاً من مجرد نار في الخارج ، بل هو خروج النار الكامنة فيه بعد اتصالها بالنار الخارجية التي قوتها مازالت مافى العود من مانع ، بخروجها ، ويعنى بذلك الماء ، حتى اذا ظهرت النار جف العود ويبس وتهافت فترتفع النار ويبقى الرماد .

وتلاحظ ان الكون له معانى متنوعة ، وله مصادر مختلفة وكثيرة ولا نستطيع ان نجزم بان النظام اخذ عن المصدر هذا او ذاك لان النظام كان يطلع على جميع المذاهب التي تصل اليه فيحاول ان يفهمها بتفكيره هو وبوفق بينها وبين الدين .

ولكن الواضح لنا من خلال العرض السابق لم يتأثر النظام ، كما قلت بمذهب الرواقيين الذى يتلخص فى كون العالم ومافيه هو ان النار توجسده وحدها فى اول الامر فى الفراغ الذى لانهاية له ، ثم تتكاثف فى الهواء ويتكاثف الهواء ماء ، وتتولد من الماء بذرة مركيزة هى العلة البذرية او قانون العالم ، وهذه البذرة تحوى العلل البذرية لجميع الكائنات الحية ، بحيث يكون كل فرد هو " المزيج الكلى " " Menalge Total " لكل ماينشأ عنه ، وبعد مدة يصبح هذا الحى بدوره قادراً على انتاج بذرة كائن جديد يشبهه السنة الكبرى ، حينما تعود الكواكب الى وصفها الاول ، ينتج العالم بذرة ينشأ عنها عالم جديد (١) .

نرى من هذا كله ان النظام لم يقل من هذا شيئاً ، غير ما قيل عنه انه قال يكون ابنا آدم فى بعض - ويقول فى ذلك الخياط مدافعا عن النظام مايرد فى الحديث من ان الله صم ظهر آدم ، فاخرج نريته منه فى صورة الذر ، وماجا

أيضا من أن آدم عليه السلام عرضت عليه نريته ، فرأى رجلا جميلا ، فقال :
يا رب من هذا ؟ قال : هذا ابنك داود .

ثم يؤكّد الخياط على هذا الكلام ماجاء بالقرآن الكريم : " واذا أخذ
ريك من بنى آدم من ظهورهم نريتهم واشهدهم على أنفسهم : الست بربكم ؟ قالوا :
بلى شهدنا ، ان تقولوا يوم القيامة : انا كنا عن هذا غافلين ، او تقولوا : انما
اشرك آباءنا من قبل وكنا نرية من بعدهم ، افنتلكم بما فعل المبطلون " (١) من
هذه الآيات يدل على ان نرية ادم خرجت من ظهره اذن كانت موجودة في ظهره
على صورة النر ، ومعنى هذا ان بعض ابناء آدم في بعض ، وانهم وجدوا بوجود
أبيهم الأول .

وعلى هذا يمكن أن يكون النظام متأثر في قوله بالكمون بالمصادر الإسلامية
خصوصا انه كان يستشهد في آرائه بالقرآن الكريم .

ويحكي الخياط ان النظام مع قوله : " ان الله خلق الدنيا جملة ، يزعم
ان آيات الانبياء لم يخلقها الله الا في وقت ما اظهرها على ايدى رسله ؟ هذا قوله
المعروف المشهور عند اهل الكلام " (٢) .

ويقول الجاحظ عن النظام انه كان يزعم ان التوحيد لا يصح مع انكسار

الكمون وان كان لا يوجد برهان على هذا الا من خلال قول النظام ان الله يقهر المتضادات على غير طباعها ، وان الجسم يجتمع فيه جواهر متضادة ، عرفنا من انكر الكمون انكر الطبائع المتضادة التي طبع الله الاشياء عليها ، وانكر فعل الله فيها وقهره لها على غير ما في طبيعتها ، وذلك بأن يجمعها او يفرقها ، ومن أدلة النظام على وجود الله انه رأى الاشياء متضادة لاتجتمع بطبيعتها ، فلما رآها مجتمعها عرف ان لها قاهرا قهرها على ذلك وهو الله عز وجل (١) .

من هنا نرى قول النظام بالكمون مرتبط باصل التوحيد عنده - وقوله بالكمون انما جاء من اجل نصره التوحيد .

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٥ ص ٣ - ٤ .

ان قول النظام بنفى الجزء الذى لا يتجزأ جره الى القول بالطفرة .
 فاذا كانت المسافة المعنية ينقسم كل جزء من اجزائها الى مالا نهاية فكيف
 يمكن قطعها فى وقت متناه ٠٠ ؟ فللتغلب على هذه الصعوبة احدث النظام
 القول بالطفرة ، وهو ان الجسم قد يكون فى مكان ما ثم يمر منه الى
 المكان الثانى فالثالث ، ثم رأسا من الثالث الى العاشر دون أن يمر
 بالاماكن المتوسطة بين الثالث والعاشر (١) .

ويرى ابن حزم ان هذا القول لا ينطبق الا على حاسة البصر .
 فاذا طبق الانسان بصره ثم فتحه لافى خصرة السماء والكواكب والافلاك
 البعيدة بلا زمان ، كما يقع على اقرب ما يلامسه من الالوان بدون تفاضل
 بين ادراك القريب وبين ادراك البعيد فى المدة اصلا .

وهذا يدل على ان البصر يخرج من الناظر ويقع على كل مرئى .
 قرب ام بعد دون ان يمر فى شئ من المسافة التى بينهما ولا يحل فيها
 ولا يقطعها (٢) .

وابن حزم له عذره اذ قال هذا فى ذاك الزمان — لانه كان
 بمجهل ما اظهره العلم الحديث من ان النور يقطع المسافة فى زمــــن ،
 وان بعض الاجرام السماوية البعيدة التى نبصرها ، بمجرد ان ننظر اليها

(١) الانصرى : المقالات ج ٢ ص ٢٢١ .
 وايضا المختار : الفرق بين الفرق ص ١٢٤ .

(٢) ابن حزم ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ .

قد قضى نورها آلاف السنين حتى وصل اليها ، وإن سرعة النور عظيمة جدا بحيث
 أننا اذا طبقنا ابصارنا ثم فتحناها لاقت الكواكب والافلاك القريبة من الارض فى مدة
 قصيرة جدا يعجز الانسان عن ادراكها فتتجذع كما انجذع ابن حزم ويعتقد ان البصر
 يقطع المسافات بلازمان (١) .

والنظام قد ذكر القول بالطفرة فى اكثر من مناسبة ، فللتدليل على نظرية
 الكمون - ذهب الى ان يرد العود قد انقطع عنه حين اصبح رمادا بأن اتصل باصله
 من الارض لاعلى سبيل قطع مسافة وانما على سبيل الطفرة ، كذلك شعاع الشمس
 فى ادنى الحجرة من النافذة وفى اقصاها ينقطع فجأة ان سدت النافذة ذلك ان الشعاع
 الذى فى اقصى مكان من النافذة لم يقطع المسافة اليها كي يعود الى اصله وانما
 طفر اليها .

(٥) الخلق المستمر :

هناك نوعان من الخلق :

الأول : وهو الایجاد من عدم ، والخلق المستمر وهو استمرار حفظ الوجود ، فصله الله بالمخلوق لانتهى عند خلقه الاول له وانما يحفظه تعالى و ترجيح وجوده على عدمه .

ويحكي الأشعري ان النظام كان يقول " ان الجسم في كل وقت يخلق " (١) .

ويقول الجاحظ ان النظام قال : ان الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير ان يفتنيها ويعيدها (٢) .

ويقول الخياط ان هذا القول لم يحكيه عن النظام الا الجاحظ، وقد انكره اصحابه عليه (٣) .

ويذكر ابن حزم (٤) ما حكي عن النظام من القول بخلق العالم في كل وقت فيوافق على قوله ، و يقيم الدليل على صحته فيقول : فاذا كان الله تعالى قد خلق الاشياء حين مبتدئها ، فان خلقه لها قائم في كل

(١) الأشعري : المقالات ص ٤٠٤ .

(٢) الجاحظ : الحيوان ج ٥ ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) الخياط : الاعتزالي ص ٥٢ .

(٤) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٢٥ .

موجود " وما دام ذلك الموجود موجودا ، ان الذين يعارضون النظام فى هذه الفكرة
لا ينكرون ان الخلق هو الابدان .

يقول ابن حزم : اخبرونا اليس الله تعالى موحدا لكل موجود ابدا مدتوجوده؟
فان انكروا ذلك فقد اوجبوا ان الاشياء موجودة وليس الله موجودا لها الان حال وجودها .
فالله تعالى خالق لكل مخلوق فى كل وقت وان لم نفيه قبل ذلك (١) .
وهذا لا مخلص لهم منه ، وبالله التوفيق .

وبرهان آخر لابن حزم وهو قول الله تعالى " لقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم " (٢) .

وقال عز وجل " ثم أنشأناه خلقا آخر " (٣) وقال تعالى : " خلقنا
من بعد خلق " (٤) .

فصح فى كل حين يحيل الله تعالى احوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد . والله
تعالى يخلق فى كل حين جميع العالم خلقا مستأنفا دون ان يفنيه وبالله التوفيق " (٥)

وهكذا نرى ان النظام وابن حزم ينتصران الى الخلق المستمر او المتجدد،
وخلاصة حجتها فى هذا الموضع تتفق مع اقوال الاشاعرة ، وان كان النظام وابن حزم

(١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٣٣ .

(٢) الاعراف / ١١ .

(٣) المؤمنون / ١٤ .

(٤) الزمر / ٦ .

(٥) ابن حزم / الفصل ج ٦ ص ٥٥ .

لم يؤسسا اقوالهما في الخلق المستمر على وجود الجواهر الفردة كما فعل الاشاعرة حين قسموا المحدثات قسمة ثلاثية : الجواهر الفردة ، والأجسام والاعراض — رافى فالنتيجة في كلتا الحالتين واحدة ألا وهى اثبات الخلق المستمر — ومعنى ذلك ان انكار النظام وابن حزم للجواهر الفرد لا يتعارض تعارضاً منطقياً مع اثبات الخلق المستمر .

نجد اقوال النظام وابن حزم في الخلق المستمر تتماشى في روحها العامة مع اقوال الاشاعرة على الرغم من عدم اشتغالها على فرض الجواهر الفرد ؟ وهو فرض لا يؤمن به النظام ولا ابن حزم ولكن الاشاعرة والنظام وابن حزم متفقون على أن الكون والاجسام التى فيه لاتبقى زمانين الا بمبق يحفظ لها البقاء وهو الله وحده .

ومعنى كلامهم هذا ان الله عندهم جميعا ليس خالق هذا العالم فحسب، بل حافظ وجوده وسر تمسكه اى ان علاقة الله عز وجل بالعالم ليس مجرد علاقة حدوث ، بل هى علاقة استمرار حفظ الوجود وكل ماهناك من اختلاف بين الفريقين .

ان النظام وابن حزم يذهبان الى ان مظاهر الخلق المستمر تتجلى فى الاجسام وصفاتها بينما يذهب الاشاعرة الى ان هذه المظاهر تتجلى بصورة اوضح انا سلمنا بمبدأ الجواهر الفرد فى تصورنا للمكان والحركة والزمان وهى بمثابة المقولات العامة التى تجرى فيها أحداث الكون واستحالات ظواهره وهذا صحيح لاشك فيه (١) .

ولكن الذى نريد أن ننبه اليه هنا أن القول بالخلق المستمر يظل صحيحاً أيضاً فى روحه العامة انا نحن لم نسلم بوجود الجواهر الفردة ، كما لم يسلم بوجودها النظام وابن حزم والتفتا فقط فى الاجسام الى هيئتها العامة او الى صفاتها

(١) د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ٣١ .

الحسية وذلك لأن هيئة الأجسام أو شكلها لا يتصور استمراره إلا بفعل الخلق المستمر أو المتجدد .

والدليل الذى قدمه النظام على أن العالم محدثا لا يشبهه كبير الدلائل — على ما نحن بمده . لأن النظام التفت فيه فقط الى صفات المادة (ونظرته له مادية صرفة باعتباراتها اجسام) ويعاقبها فى الكون وبين القاهر الذى يقهر على هذا التعاقب ويستمر قهره لها وتأثيره فيها وهو الله سبحانه وتعالى .

يقول الخياط نقلا عن النظام " وجدت الحر مضادا للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات انفسهما فعلمت بوجودى لهما مجتمعين ان لهما جامعا جمعهما ، وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما ، وماجر عليه القهر — ضعيف ، وضعفه ونفوذ بتدبير قاهره فيه دليل على حدثه ، وعلى أن له محدثا أحدثه ، ومخترا أحدثه لا يشبهه ، لأن حكم ما اشبهه حكم فى دلالة علمى الحدث وهو الله رب العالمين " (١) .

وقد استخدم النظام هذا الدليل فى الرد على المانية فى قولهم بأن هناك اصلين للعالم هما النور والظلمة ذلك لان الله انا كان قادرا على قهر الحر والبرد ، فهو قادر ايضا على قهر النور والظلمة لانهما لوتركا وشأنهما لما انتهينا الى اتفـاق لانهما ضدان .

فلا بد من افتراض فوقهما قاهرا وجامعا يجمعهما فهو الله تعالى .

ويحكى الخياط عن موقف النظام : " المانية زعمت ان النور والظلمة —

مختلفان متضادان فى انفسهما واعمالهما وان جهات حركاتهما مختلفة .

قال لهم ابراهيم : فاذا كان على ماوصفتم فكيف امتزاجا وتاخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ، ولاجامع جمعهما ومنعهما من اعمالهم .

وابراهيم يزعم ان للاشياء خالقا خلقها ومدبرا دبرها فقهرها على ما أراد دبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أراد تفريقه " (١) .

وهكذا نرى فى النهاية ان مسألة الخلق المستمر وهى تمثل الصورة الثانية لخلق الله للعالم كما ظهر فى الفلسفة الاسلامية انها تتفق وتتمشى مع القول بالجواهر الفرد عند الاشعرية ، وان النظام وان كان قد انكر الجواهر الفرد ، الا ان حديثه عن الخلق المستمر لايتعارض تعارضا منطقيا مع وجودالجواهر الفردة ، وان كان يثبت ايضا دون الالتجاء الى هذا الفرض اطلاقا .

وخلاصة القول ان قول النظام فى الخلق المستمر يتسق مع فكرتين لهما هما :

الأول : الأجسام لاتبقى زمانين — اذ ليس لها من ذاتها مايحفظ لها بقاءها ، ومن ثم بقاءها يقتضى قدرة خارجية من الله يحفظ لها البقاء .

ويقول الأيجى عنالنظام : والأعراض لاتبقى عنده زمانين ، لانها لو بقيت فىالزمان الثانى من وجودها لامتنع زوالها فىالزمان الثالث ومايليه ، كذلك الحال فى الاجسام فهى ايضا غير باقية بل تتجدد حالا فحالا (٢) .

(١) الخياط : الانتصار ص ٣١ — ٣٢ .

(٢) الأيجى : المواقف ص ٢٠٦ .

الثانية : قهر الله تعالى للأجناس المتضادة على الاجتماع لا يكون الا بفعل مستمر
غير منقطع من الله عز وجل مادام الجسم قائما موجودا ، حتى اذا انحل
الجسم بفعل الاحراق او غيره اقترنت مكوناته من عناصر وعاد كل عنصرا
اهله زال عنه خلق الله المستمر له او حفظه لوجوده .

كذلك تتصل فكرة الخلق المستمر بفكرة حركة الاعتماد كما لاحظ د/ ابوريده
بحق : اذا كان العالم يخلق في كل وقت ، وكان الخلق الاول مقرونا
بحركة الاعتماد فان الخلق المستمر يقترن بها ايضا ، ويكون معنى حركة الاعتماد
ان الجسم يتحرك حركة في الوجود ، وهو مفتقر ويحتاج الى الموجد ، فحركة
الاعتماد هو استمرار وجود العالم بمعنى استمرار فعل الله في حفظه (١) .

(٥) الانسان :

قبل أن نتعرض لموقف النظام من الانسان ، لابد ان نعرض لموقف الاسلام من الانسان - لنتبين مدى توافق آراء النظام مع العقيدة الاسلامية - ولنؤكد على المنهل الأصيل الذي استمد منه النظام فلسفته الا وهو القرآن الكريم والسنة النبوية .

ان الانسان في الاسلام ذو مكانة عظيمة حيث افاضت الايات الكريمه في تقدير الانسان - فرفعت من مكانته - وفضله الله عن باقي مخلوقاته - فعلمه وقدره عن باقي مخلوقاته .

ويقول عز وجل في كتابه العزيز " واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا : اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمك ونقدس لك ، قال انى أعلم ما لاتعلمون وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبؤوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ، انك انت العليم الحكيم " .

قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما انبأهم باسماءهم قال : الم اقل لكم انى أعلم غيب السموات والارض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ، واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين " (١) .

من هنا نرى أن الله سبحانه وتعالى اختار آدم ليستخلفه فـ

الأرض لما خصه من علم لم تعلمه الملائكة - وحمله الأمانة التي أبته السموات الرحبة والجبال الضخمة والأرض الواسعة ان تحملها واشفقت منها وحملها الانسان (١) .

ويقول في ذلك الله عز وجل " انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين ان يحملنها واشفغن منها وحملها الانسان " (٢) .

نرى من هذا كله ان الله عز وجل رفع من مكانه آدم ونزله الى اقل الى مكانه وخصه باعظم امانة الا وهى خلافة الله في الارض فكرمه الله وعظمه ، وخصه باعظم نعمة وهى نعم العقل - التى بها يستطيع الانسان ينظر الى ما حوله ويتفكر في مخلوقات الله - ويرى عظمة الله عز وجل في السموات والارض - لقد خص الله عز وجل الانسان ليكون خليفته في الارض مما جعل الملائكة يتعجبون من ذلك ولكن بين الله لهم ان خص الانسان لانه يتميز عنهم حيث يعلم ما لا يعلمون .

لقد وضع الله عز وجل في الانسان مسئولية - مسئولا عن نفسه - ويقول في هذا المعنى في قوله " بل الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره " (٣) .

وايضا مسئولا عن ما حوله فيجب عليه معرفة الكون والبرك ما يدور حوله من مخلوقات ويحاول ان يعرف هذا الكون ويفسره ويحلله ويقول الله عز وجل في هذا المعنى قوله " أولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى " (٤) .

-
- (١) د . سهر فضل الله - الفلسفة الانسانية في الاسلام ص ١٠ .
 (٢) الاحزاب / ٧٢ .
 (٣) القيامة / ١٤٠ .
 (٤) الروم / ٨ - ٩ .

وهنا الله عز وجل يحث الانسان على ان يتدبر مما حوله ويحاول ان يعرف حقائق هذا الكون الذى يعيش فيه ، حتى يستطيع ان يكون الانسان قوة مدبرة - وتعمر فى الارض وتنتشر الخير وتؤدى الغرض الذى وجده من اجله وفضله الله عن باقى مخلوقاته - فيحقق بذلت معنى الخلافة .

ويرى الباحثون والمفكرون ان سبب اختيار آدم للخلافة انما يرجع الى خاصية العلم الفطرى والاستعداد الطبيعى لاكتساب علوم ومعارف تساعده على التقدم والترقى والوصول بنفسه الى الصورة المطلوبة من كمال الخلق وجميل السلوك وحسن السيرة المؤدية الى سعادته فى الدنيا والاخرة ، وكذلك استحق الانسان ان يكون خليفة الله فى الارض لانه اوتى من المعرفة والعلم بحقائق الكون وممن الاستعداد لتلقى احكام الله وشرائعه فى سياسة الخلق مالم يؤتته مخلوق غيره حتى ولا الملائكة المكرمون فكان له بذلك عليهم فضله شرف الخلافة مع انهم المسلمون المقدسون لله عز وجل (١) .

وقد بين الله للملائكة ما اودعه فى نفس آدم من علم ومعرفة بحقائق الكون ابرازا منه لفضله وشرفه على الانسان . ورغم وجود بعض انحرافات من جانب النوع الانسانى الا ان المعرفة التى خاصها الله فى الانسان لاحد لها .

ولكن هناك تساؤل يطرح نفسه فى مجال بحثنا هذا - هل الله عز وجل ترك الانسان فى هذا العالم دون ان يعلمه ويزكيه ويوجهه ، يقول الله عز وجل

(١) د . سهر فضل الله - الفلسفة الانسانية فى الاسلام ص ١٢ .

فلى هذا المعنى "خلق الانسان علمه البيان" (١) وقوله تعالى : " أحيـب الانسان أن يترك سدى " (٢) .

وايضا قوله تعالى " الم يجعل له عينين ولسانا وشفـتين وهديناه النـجدين " (٣) .
لقد وهب الله عز وجل الانسان ملكات واهمها العقل — وهذا مايميزه عن غيره ،
لعله به يتذكر ويتفكر فيما يدور حوله .

ولفظ انسان يشمل كل ابنا آدم ، ويقع على كل انسان على حده . ولكن
اختلف الباحثين قـدما ومحدثين على هذا الاسم يقع على من — هل يقع على
النفـس دون الجسد هذا رأى — ام يقع على الجسد دون النفس وهذا رأى ثانى —
ام يقع على النفس والجسد معا .

وهذا رأى ثالث — لقد تعددت المـذاهب والآراء فى تلك المسألة ولقـد
أوضح الاشعـرى هذا الاختلاف الكبير فى كتابه مقالات الاسلاميين فأورد تسعة
عشر رأيا فى ماهية الانسان لدى المفكرين فقال " اختلفت الناس فى الانسان ماهو ؟ "
قالوا : ان البدن هو الانسان واعراضه ليست منه ، وليس يجوز الا ان يكون منه
عرض من الاعراض " وقال بشر بن المعتمر — الانسلن جسد وروح — وقال ضرار
ابن عمرو — الانسان من أشياء كثيرة ، لون وطعم ورائحة وقوة ، وما اشبهه

(١) الرحمن / ٣ .

(٢) القيامة / ٣٦ .

(٣) الانسان / ٣ .

ذلك ، وانها الانسان اذا اجتمعت ، وليس هاهنا جوهر غيرها .

وقال عياد بن سليمان " الانسان معناه انه بشر فمعنى انسان معنى بشر ، ومعنى بشر معنى انسان فى حقيقة القياس ، وزعم ان الانسان جواهر واعراض " وحكى ثرقان ان هشام بن الحكم قال " الانسان اسم لمعنيين لبدن وروح فالبدن موت ، والروح هى الفاعلة الحساسة الداركة نون الجسد وهو نور من الانوار فيقال ابو بكر الاسم الانسان هو الذى يرى ، وعوشى واحد لاروح له ، وهو جوهر واحد ، ونفى الامكان محسوسا مدركا .

وقال آخرون ومعهم معمر : الانسان جزء لايتجزأ وهو المدير فى العالم والبدن الظاهر اله له . وليس هو فى مكان ، فى الحقيقة ، ولايماس شيئاً ولايماسه ، ولايجوز عليه الحركة والسكون ، والالوان والطعم ، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة ، وانه يحرك هذا البدن بارادته ويمصره ولايماسه .

وقال قائلون " الانسان جزء لايتجزأ ، وقد يجوز عليه المماسه والمباينة والحركة والسكون وهو جزء فى بعض هذا البدن حال ، ومسكه القلب ، واجازوا عليه جمع الاعراض وهنا قول الصالحى .

وكان ابن الرواندى يقول : هو فى القلب ، وهو غير الروح ، والروح ساكنه فى هذا البدن ، وقال آخرون : الانسان هو الروح والحواس الخمس

اجزاء منه والانسان جنس واحد غير مختلف الا ان ادراكه اختلف ، فكان يدرك بكل جهة أخرى فاختلف الادراك لاختلاف الاخلاط والامتزاج وهم الديمانية .

وقال الغزالي بل اكد على " ان النفس هي الانسان على الحقيقة ، فهو بنفسه لا يبدنه " .

وكذلك ذهب ابن سينا الى القول " بان النفس هوية الانسان وهي جوهره وهي ليست جسما ولا بدنا .

والى هذا القول ذهب النظام احد شيوخ المعتزلة ومن تابعه في ان الانسان هو النفس لا الجسد وصرح معمر بن عمرو العطار . بأن النفس جوهر وهى الانسان (١) .

وسوف نرى بعد قليل عند عرض آراء النظام في الانسان الى أى حد كانت آرائه قريبة من هؤلاء المتكلمين والفلاسفة .

والحقيقة هناك الايات الكريمة التى توضح حقيقة الانسان سوف اعرضها
اولا ثم يليها عرض آراء النظام - لدى مدى ارتباط النظام بالقرآن الكريم والعقيدة الاسلامية فنجد في قوله تعالى " ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم الذى احسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون " (٢) .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٧٤ .

(٢) السجدة / ٩٦ .

هذه الآية الكريمة توضح حقيقة الانسان وما خلق ثم هناك آيات اخرى توضح ماهية الانسان في قوله تعالى " ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين " (١)

وايضا قوله تعالى " ونفس ماسواه " (٢) وايضا قوله تعالى " فاذا سويته ونفخت فيه من روحي " (٣) وكل الآيات تؤكد على أن الله خلق الانسان من الطين والصلصال اي التراب والماء وهي التي تكون جسد الانسان وكل الفلاسفة يتفقون على ان جسد الانسان يتكون من العناصر الارضية وهي الماء والتراب - فالانسان ليس جسدا فقط بل هو روح ونفس ايضا .

وقد فرق القرآن الكريم بين الروح والنفس والجسد وجاء ذكر كل منهما في معنى خاص فجاءت النفس في القرآن الكريم في مائة وست وعشرين آية ومعنى النفس في كل الآيات تختص بالذات الانسانية الغيبية منها والعينية ومن هنا يجوز عليها الموت والقتل .

يقول الله عز وجل " وماكان لنفس ان تموت الا باذن الله " (٤) .
ويقول تعالى " كل نفس ذائقة الموت ، وانما توفون أجوركم يوم القيامة " (٥)

(١) المؤمنون / ١٢ .

(٢) الشمس / ٧ .

(٣) الحجر / ٢٩ .

(٤) آل عمران / ١٤٥ .

(٥) آل عمران / ١٨٥ .

وأيضاً قوله تعالى " ولا تأتوا النفس التي حرم الله الا بالحق " (١) ،
والنفس تختلف عن الروح بدليل قولنا قتلنا النفس وزهقت الروح أى خرجت من البدن
عند الموت لان الروح لاتموت (٢) .

فالروح يقصد بها الوحي اذا قال الله تعالى " انه لتنزيل رب العالمين
نزل به الروح الامين ، على قلبك لتكون من المنبرين " (٣) .

وأيضاً الروح تعبر عن الروح الانسانية وهى سر الهى فى الانسان لايعلمها
الا الله ويؤكد ذلك فى قوله تعالى " ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي
وما أوتيتم من العلم الا قليلا " (٤) .

فالانسان يجمع بين ثلاثة : الجسد والنفس والروح ، ولكن اختلف
الباحثون على من يقع لفظ انسان ؟ ولنرى رأى النظام فى هذا .

يقول النظام : الانسان هو الروح ولكنها متداخلة فى البدن ومشاركه
له ، وان كل هذا مع كل هذا ، وان البدن آفة عليه وحاجز وضاعط له ، وحكى
زرقان اليمامة عنه . قال " الروح هى الحاسة الداركة وانها جزء واحد ، وانها
ليست بنور ولاظلمة " (٥) .

(١) الأنعام / ١٥١ .

(٢) د . سهر فضل الله - الفلسفة الانسانية فى الاسلام ص ٥٣ .

(٣) الاسراء / ١٩٣ .

(٤) الاسراء / ٨٥ .

(٥) الاشعري : المقالات ص ٣٣١ وايضا الفرق ص ١١٧ .

بينما نجد الانسان عند استاذة ابي الهذيل العلاف ان "الانسان هو الشخص
الظاهر المرئى الذى له يدان ، ورجلان " وان العقل للانسان كله (١) وان التسمية
تقع على الجسد دون النفس اما النفس فهي عرض كسائر اعراض الجسم (٢) .

والذى نستخلصه من هذا ان الانسان عند النظام هو الروح وان الجسم
له افة . وان القوى المحسة والمحركة انما تعود كلها الى النفس وفي نص آخر ، والروح
هى الجسم وهى النفس ، وزعم ان الروح حى بنفسه وانكر ان تكون الحياة والقـدرة
معنى غير الحى والقوى ، وأن سبيل كون الروح فى هذا البدن على جهة ان البـسـدن
آفة له وباعث له على الاختيار +ولو خلى منه لكانت افعاله على التولد والاضطـرار" .

نلاحظ ان هذا النص يعبر عن الروح بانها جسم ولكنه فى نص اخر يقول :
" انه جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف " (٣) .

وينكر الكعبي نص النظام " ان الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف
الذى هو يرى ويحس وانه هو الفعال دون الكثيف " (٤) . واذا كان الانسان هو

(١) الاشعري : المقالات ص ٣٣١ وايضا الفرق ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٢) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٤١ ، ٤٧ .

(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٢٣٢ .

(٤) الكعبي : المقالات ص ٧٠ .

الروح فالروح هى الفاعلة اطلاقا ، والعلوم والارادات حركات لها .

ان الانسان عند النظام فى الحقيقية ليس البدن كما ادعى ابو الهذيل ، بل هو النفس او الروح ، اما البدن فآلتها اوقالها . والروح جسم لطيف مشابه للبدن مداخل له مداخله المائيه فى الورد ، والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن . ثم هى التى لها القوة والحياة والمشيئة والاستطاعة ، وهى الحاسة المدركة (١) .

ولذلك كان يقول ان النفس هى التى تترك المحسوسات من هذه الخسروق التى هى الاذن والفم والانف والعين ، لان للانسان سمعا هو غيره اوبصرا هو غيره (٢) .

وقد بنى النظام قوله هذا على فرضين سابقين :

الأول : هو ان الاجسام ضربان حى وميت ، والحى منها مستحيل ان يصير ميتا ، والميت يستحيل ان يصير حيا (٣) .

فعلى هذا الاساس بنى النظام تفريقه بين الروح وبين البدن وجعل الروح جسما حيا والبدن جسما ميتا .

الثانى : هو ان كل شئ قد يداخل ضده وخلافه . ويعنى بالمداخله ان يكـون حيز احد الجسمين حيز الآخر ، وان يكون احد الشئيين فى الاخر كما يتداخل اللون والرائحة . فالشئ الخفيف قد يداخل الثقيل ويشغله

(١) الشيرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٦٢ .

(٢) الاشعرى : المقالات ج ٢ ص ٣٣٩ .

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٩ .

إذا كان أكثر منه قوة (١) كذلك الروح أخف من البدن وأقوى منه ، ولذلك أمكن
أن يتداخله .

وبرى الشهرستاني أن النظام أخذ هذه المقالة عن الفلاسفة الطبيعيين
الذي يرون أن الروح جسم لطيف مداخل للجسد (٢) .

وكان النظام يعتقد أن البدن آفة على الروح حابس لها " (٣) فإذا فارقته
الروح البدن ارتفعت إلى الأعلى ، شأنها في ذلك شأن النار والنور اللذين إذا تخلصا
من الشوائب المحتبسة لهما في هذا العالم لم يثبتا طرفة عين وارتفعا إلى الأعلى .
هذا إذا كانت الروح خفيفة ، وأما إذا كانت ثقيلة فإنها بعد التخلص من أعضائها
لاتقصر دون النزول إلى الأسفل (٤) .

وقال النظام أيضا أن الروح جزء واحد وجنس واحد (٥) وإذا كانت الروح
كذلك ، وكان البدن لاحقة له ، فقد استنتج النظام أن الحيوان كله جنس
واحد (٦) . لأن حقيقة الحيوان هو الروح ولما كان الجنس الواحد لا يكون منه

(١) الأشعري : المقالات ج ٢ ص ٣٢٧ .

(٢) الشهرستاني : الطل والنحل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ٣٦ .

(٤) المرجع السابق ص ٣٧ .

البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٥) الأشعري : المقالات ج ٢ ص ٣٣١ .

(٦) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٠ .

عملان متضادان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ، ولامن الثلج تسخين وتبريد .

وكان النظام كما رأينا يقول ان الروح جسم ، والجسم لا يقدر على فعل الاجسام ولا يجوز أن يقدره الله تعالى عليها ، وكان ايضا يقول ان الانسان لا يقدر الا على الاعراض وانه لا عرض الا الحركة .

فقد استخلص من كل ذلك ان افعال الانسان وسائر الحيوان جنس واحد وأنها كلها حركات (١) .

لا يفرق النظام بين الحركات وبين السككات والاعتمادات والنظر والعلم ، فكلها تتدرج عنده تحت نفس الحركات ، ومن ثم فقد جعل افعال الانسان جنسا واحدا هي الحركات ، وهي حركات النفس أو الروح . اذ النفس عنده هي الروح ، فالنفس هي الفاعلة للحركة فيما يصدر عنها ، اما ما يحدث في غير حيز الانسان فهو فعل الله بايجاب خلق للاشياء ، فاذا دفع انسان حجرا الى اعلى فذلك فعله حتى اذا بلغ الدفع مدرك فانه يسقط فسقوط الحجر بموجب تسخير الله للاشياء .

يقول الشهرستاني عن الكعبي ان النظام قال ان كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بايجاب الخلقه ، اي ان الله طبع الحجر طبيعا وخلقه خلقا اذا دفعته اندفع وانا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبيعا (٢) .

فما تجاوز قدرة الانسان وإرادته وان كان من فعل الانسان فذلك بموجب

(١) الاشعري : المقالات ج ٢ ص ٣٥١ والفرق بين الفرق ص ١٢٠-١٢١ .

(٢) الشهرستاني : الطل والنحل ج ١ ص ٨٠ .

ما طبع الله الأشياء عليه ، وذلك هو الفعل المتولد فالمتولدات لدى النظام ليست
فعلا للانسان .

ولذلك ميز النظام بين الفعل الارادى وهو الحركة فى حيز الانسان وقدرته
وبين الفعل المتولد الذى يتجاوز ارادة الانسان الى سنة الله فى الكون .

هناك اعتراضات كثيرة أثارها قول النظام فى الانسان فان البغدادى اعترض
على قوله الاجسام ضربان حى وميت ، والحق يستحيل ان يصير ميتا والميت يستحيل
ان يصير حيا ، فقال انه مأخوذ عن الثنوية الذين زعموا ان النور حى خفيف ، وأن
الظلام موات ثقيل ، وان الخفيف الحى محال ان يصير ميتا ثقيل ، والثقيل
الميت محال ان يصير حيا خفيفا (١) .

وسوف يرد الخياط على ذلك مدافعا عن النظام بعد قليل .

واعترض ابن الرواندى على قول النظام ان الروح اذا انطلقت من الجسد
ترتفع الى الاعلى لانه شبيه بقول المنانية والديسانية فى النور والظلمة .

فرد عليه الخياط بأن المنانية كفرت بقولها ان النور والظلمة قديمان لم يزلوا ،
وان الديسانية كفرت باثباتها عالمين قديمين عالم فى العلو وعالم فى السفلى غير
عالمنا هذا .

والنظام لم يقل بذلك بل قال ان النور يذهب علوا والظلمة تذهب سفلا ،
وان الخفيف يصعد الى اعلى عالمنا هذا والثقيل ينزل ويلحق بأسفل عالمنا هذا (٢) .

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٣٨ - ٤٠ .

واعترضوا أيضا على قول النظام ان افعال الحيوان جنس واحد فقال ابن الرواندى انه يعنى ان الكفر مثل الايمان وأن العلم مثل الجهل ، وان الحسب مثل البغض (١) .

وقال البغدادي انه يشبه قول الثنوية ان النور يفعل الخير ولا يكون منه الشر، وأن الظلام يفعل الشر ولا يكون منه الخير (٢) .

ومن رأى الشهرستاني ان قول النظام ان افعال الحيوان جنس واحد وانها كلها حركات ، مأخوذة من مبدأ الحركة الذى يشتهه الفلاسفة ، وانها هى التى تحدث التغير (٣) .

اعترض البغدادي على قول النظام ان الروح هى التى تكون لها قوة واستطاعة وحياة ومشية ، وهى مستطبعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل (٤) .

نستنتج من هذا النص ان علاقة الروح بالبدن هى علاقة بالمداخلة . غير أن النظام يتناقض مع نفسه تناقضا بينا حين يقرر بعد ذلك ان الروح هى التى تفعل وحدها وان لها قوة واستطاعة فهى كما يقول البغدادي عنه : قـادـرة على الفعل قبل الفعل ولا تقدر عليه حال حدوثه (٥) .

-
- (١) الخياط : الانتصار ص ٣٨ - ٤٠ .
 (٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٠ .
 (٣) الشهرستاني : الطل والنحل ج ١ ص ٦٢ .
 (٤) العوجع السابق ص ٦٢ .
 (٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٩ .

رغم هذا الاعتراضات الا ان النظام كان متطابقا مع سياق مذهبه — الذى يقول ان الموجود لا يصدر عنه الا فعل واحد من جنس واحد . فيقول : " ان افعال العباد كلها من جنس واحد وهى كلها حركة " .

والسكون عنده حركة اعتماد ، والعلوم والارادات عنده فى جملة الحركات ، وهى الاعراض ، والاعراض كلها من جنس واحد . فاما الالوان والطعوم والأصوات فهى اجسام متداخلة (١) " لا يجوز ان يفعل الانسان الاجسام " (٢) .

" ان هذه الافعال جنس واحد وانما اختلفت لاختلاف احكامها وهى فى الجسم جنس واحد لأنها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين (٣) .

فالنظام يحاول ان يرد الافعال الى اجناس عامة ، أى أنه يحاول ان يضع فكرة الكليات اولا وقبل كل شئ .

ويتضح لنا ان النظام رد الأشياء الى اجناس عامة لان ذلك من خصائص العقل الفلسفى — وهى واضحة ومتجلية عند النظام — حيث يرى ان افعال الانسان جنس واحد — لان النفس هى الفاعلة ، ثم هى واحدة .

اذن هى أفعال انسانية تختلف حسب الظروف الموجودة فيها وقد تكون من هذه الافعال موافقة لما يقتضى به العقل والشرع او غير موافقة ، او تكون مؤدية الى مصلحة أو الى مضره .

(١) الأشعرى : المقالات ص ٤٠٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٢١ .

الفصل الخامس

مدرسة النظام وتأثيره

في مفكرى الاسلام

تمهيد :

- (١) الخوازيق والعلم
- (٢) الخير والشر
- (٣) الاختيار
- (٤) الاستطاعة
- (٥) التولد

• النتائج العامة للبحث

تمهيد :

النظام متكلم جعل من علم الكلام نظيرا للفلسفة فى عمق الأفكار ، وفى دقة المصطلحات ومن ثم اعتبره الكثيرون فيلسوف المعتزلة ، والنظام هو اكبر من دافع عن الاسلام ضد الثنوية ، ومع ذلك فان احدا من المعتزلة لم يلقى بالنظام من افتراء عليه . لقد نسبوا للنظام ما لم يقل به ، ومن الغريب حقا ان يردد اكبار الاشاعرة اقوال ابن الرواندى عليه ، واكثر من ذلك ان يوافقه على كثيرة من آرائه ، وذلك راجع الى جرأة النظام فى عرض الافكار والمسائل امام كثير من الصحابة والمفسرين والمفسرين من جهة ، وعرضه من المعانى فى دقة لا يبلغها الكثيرون من جهة اخرى .

لأحد ينكر ان النظام شغل الحياة الفكرية فى حياته وبعد مماته . وظل أثره على اعظم صورة لدى اكبر عدد من مفكرى الاسلام . ويبدو اثره النافذ اما بالاخذ عنه واما بالهجوم عليه .

أما مدرسته المعتزلية فقد كانت أكبر مدرسة كلامية فى العالم الاسلامى وأكبر تلاميذته على الاطلاق هو الجاحظ . وتأثر به عدد من اعدائه كابن حزم ، وداود الظاهرى . وهاجمه اعنف هجوم ومفكروا أهل السنة العظماء كالاشعرى ، والبلاقانى ، وامام الحرمين والغزالى ، وفخر الدين الرازى وغيرهم من المفكرين .

وقد عاشت افكار النظام فى كتب الشيعة حتى يومنا هذا . النظام قد جعل من المذاهب الكلامية فلسفة نظرية صدرت عن اصالة مطلقة وفكر مبدع .

وكما قلت سابقا ان النظام قد تعرض للهجوم والافتراء عليه وذلك راجع الى ان النظام قد تكلم فى مسائل وافكار ، كانت موجودة فى عصره ويتناولها مفكرى عصره ، لكن النظام زاد عليها وتكلم فيها بجرأة وخرج عن العادة مما ادى الى اتهامه

بتلك الاتهامات وسوف أعرض لتلك المسائل بالتفصيل وإن كنت
قد أشرت إليها من قبل في سياق حديثي عن الأصول الخمسة
ولكن سوف أعرض تلك المسائل بتوسع أكثر .

(١) مسألة الخوارق والعسل :

لم ينكر المعتزلة معجزات الأنبياء ، وهم فى ذلك متفقون مع أهل السنة والجماعة ، ولكن الذى أنكروه هو كرامات الأنبياء ^(١) وأرادوا من ذلك ألا يلتبس النبى بالمولى .

والذى يهنا هنا رأى النظام فى معجزات الأنبياء ، يقال ان النظام أنكر بعض المعجزات ، وسوف نتبين ذلك بعد قليل .

يقول الخياط ^(٢) ان النظام لم ينكر المعجزات ، وانه مع قوله :

"ان الله خلق الدنيا جميلة ، كان يقول ان الله لم يخلق آيات الأنبياء الا فى وقت اظهرها على ايديهم .

ويحكى لنا الجاحظ ^(٣) أن النظام كان لا ينكر المسخ ، بمعنى قلب الشئ شيئاً آخر ، لا بمعنى تغير الطبيعة وفسادها بعوامل طبيعية ، وكان يعتبره من الآيات والاعاجيب ، وهو فى أمر المسخ يعمل على قول الانبياء واجماع المسلمين على أنه قد كان ، بل يحكى الجاحظ ^(٤) عن النظام انه كان يقوم عن خوان أيوب بن جعفر ، اذا وضع عليه ضرب ،

(١) - البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٤٨ .

(٢) - الخياط : الانتصار ص ٥٢ .

(٣) - الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ٢٥ - ٢٦ .

(٤) - الجاحظ : الحيوان ج ٦ ص ٢٤ .

ويجوز أن النظام كان يعقل ذلك لاعتقاده بالصح ، وكان يقال في تلك الأيام
ان الضباب امة مسخت ، ويروى عن بعض الفقهاء انه رأى رجلا " أكل لحم
ضب فقال له : اعلم انك قد اكلت شيئا من مشيخة بن اسرائيل .

ويحكى ابن قتيبة ^(١) ان النظام كان يقول : ان كل نبي بعثه الله
فالى جميع الخلق بعثه ، " لان آيات الانبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض ، وعلى
كل من بلغه ذلك ان يصدقه ويتبعه " .

اما البغدادى ^(٢) يقول " ان النظام انكر ما روى من معجزات النبى
عليه السلام من انشقاق ، وتسبيح الحما فى يده ، ونبع الماء من بين اصابعه
ليتوصل من انكار المعجزات الى انكار النبوة .

ويحكى لنا ابن قتيبة ^(٣) ان النظام كذب ابن مسعود فى قوله :
" ان القمر انشق وانه رآه ، لان الله تعالى لا يشق القمر له وحده ، ولا لآخر
معه ، وانما يشقه ليكون آية للعالمين ، وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد ، وبرهانا
فى جميع البلاد ، فكيف لم تعرف بذلك العامة ، ولم يؤرخ الناس بذلك العام ،
ولم يذكره شاعر ، ولم يسلم عنده كافر ، ولم يحتج به مسلم على ملحد؟ " .

وانا صح ما يحكيه البغدادى وابن قتيبة ، فالظاهر ان النظام كان يجادل
فى انشقاق القمر لعدم وجود القرائن ، وكان يؤول آية " اقتربت الساعة وانشق

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث - ص ٢٢ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٤ .

(٣) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٢٥ .

القمر " بأنه سينشق فى يوم القيامة (١) .

وهنا يتضح تمجيد وتحكيم العقل عندالمعتزلة عامة والنظام خاصة وايضا
الرغبة فى التمسك بالدليل والقرائن .

أما العلل فقد كان البحث فى ذاتها وأنواعها من أهم مباحث علم
الكلام والفلسفة ، فنجد أن أهل السنة انكروا العلل الطبيعية ، وقالوا ان كل
الافعال لله ، وقال بعض المعتزلة بان للطبيعة فعلا ، اما النظام فقد كان
يقول صراحة ان كل مايقع فى الكون فهو فعل لله بايجاب الخلقة وبما طبع عليه
الاشياء من الطبائع .

ويحكى لنا الاشعري الاختلاف فى العلل ، فيبين لنا الآراء فى أنواعها
والاساس الذى اعتمد عليه المتكلمون فى تقسيمها ، وهو أساس زمانى ، بحسب كونها
مع المعلول او قبله او بعده ، والذى يعنينا فى هذا المقام هو رأى النظام .

يقسم النظام العلل على أساس زمانى الى : مايتقدم المعلول كالارادة الموجهه
وما أشبهها ، والى ما يكون مع المعلول كحركة الساق التى تبني عليها حركة الانسان ،
والى ما يكون بعد المعلول ، وهو الغرض كان يبنى الانسان سقيفه ليستظل بها ،
والاستغلال يكون فيما بعد ، ويتبين من مقارنة رأى النظام فى العلل برأى غيره
من المتكلمين ان النظام هو الوحيد الذى يقول بالعلة الغائية ، ويزيدها على
العلل التى عرفوها (٢) . والعلة الغائية من ضمن العلل عند أرسطو .

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٣١ .

(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣٨٩ - ٣٩١ .

وهذا ان دل على شيء يدل على ان النظام كان اقرب
المتكلمين الى مذاهب الفلاسفة كما قلت من قبل .

تكلم النظام في مسائل أخرى ، وتعرض لهجوم بسبب ذلك وتلك المسائل
هى على التوالي .

(٢) الخير والشر :

نجد أن أبا الهذيل العلاف استاذ النظام يقول في تلك المسألة
أن الله عز وجل يقدر على فعل الظلم ، ولكن لايفعله ، بينما يذهب
النظام الى ان الله لا يستطيع فعل الظلم ، ولا يقدر عليه . ولكن
حاول المؤرخون القدامى ان يلتصوا مصدرا لقول النظام . فذهب بعض
هؤلاء المؤرخين الى أن هذا المصدر هو الفلسفة اليونانية ، وذهب
البعض الآخر الى انه هو الفلسفة المانوية . .

أما عن الصدر الفلسفي ، فيعبر عنه الشهرستاني احسن تعبير
جريا على عادته في وصل آراء خصومه أهل السنة الفكرية بمصادر أجنبية
فذكر ان النظام انما أخذ مقالته هذه من قدماء الفلاسفة " حيث قضوا
بأن الجواد لا يجوز ان يدخر شيئا لايفعله ، فما أبدعه واوجده هو
المقدور ، ولو كان في علمه ، ومقدوره ما هو احسن واكمل مما أبدعه
نظاما وترتيا وصلاحا لفعل (١) .

ويذهب هورفيتز الى أن الفلاسفة الذي يعينهم الشهرستاني هم
الرواقية ، وأن فكرة النظام هذه انما تعود الى فكرة الرواقية المشهورة التي
تتلخص في هذا المبدأ الشائع اليس في الامكان ابداع مما كان . .

ولكن د . ابوريده ينكر انكارا باتا تأثر النظام بالرواقية في فكرة
العقل الالهي . ويرى ان هورفيتز قد تكلف بعيدا وذهب شططا
وانه استند على أقوال البغدادى والشهرستاني ، وبخاصة الاول الذي
لا يضع اقوال النظام في صورتها الحقيقية (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٧ .

(٢) د . ابوريده : النظام ص ٩٤ .

أما المصدر الثنوى لفكرة النظام فى العدل الالهى فيمضى كالآتى :

ان الله عند النظام لايفعل العدل للحصول على نفع او لتجنب سوء ولكنه يفعله لحسنه وشرفه ، وفعله يفضى عليه بحسنه .
واذا كان الله لم يفعل العدل الا لحسنه وشرفه ، فانه لم يزل عالما بهــــــــــــــذا
ولكن اذا كان الله لم يزل عالما بالعدل وحسنه ، ألا نستطيع القول بأنه لم يزل فاعلا له ؟ ينكر النظام هذا .

ويقول ابن الراوندى ، ان هذا الانكار يشبه سواء بسواء التزام النظام للديمانية .

قولهم " ان الظلمة مزجت النور وقد تأذى بمازجتها . ان النور لم يزل متأذيا بالظلمة ؟ وأنه انما مازجها لتأذية بهم ثم زعموا أن هذا لايلزمهم القول بأنه لم يزل مازجا لها " .

يرد الخياط على هذا ، بأنه لاوجه لالزام القول بأن الله لم يزل فاعلا من انه نظير قول الديمانية بالحجج السابقة ، اذ لايجاد ارتباط بين المذهبيين ، ويفصل بينهما بقوله بان " الديمانية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منــــــــــــه وطباع وان خشونه الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباع .

قال ابراهيم : فاذا كان هذا على ماتقولون فينبغى ان يكون النور لم يزل مازجا للظلمة ، اذا كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، وماكان من طباع الشر فغير مفارق له " (١) .

أما الله عند النظام فلا يفعل العدل طباعا اى بالطبع ، انه غير مجبر على فعل العدل وانما يفعله باختيار منه لفعله . فان شاء فعل ، وان شاء لم يفعل ، ولا يخله من أن يكون متقدما على أفعاله ، وان يكون موجها قبلها .

من هنا نقول ان النظام جرى على قول استاذ العلاف بتحسين العقل وتقبيحه قبل ورود السمع ، ومعنى هذا أن المفكر يستطيع ، ويجب عليه ، أن يعرف الخير والشر ، بالنظر العقلي ، ولو لم يزل الوحي (١) وهذا يؤكد على أن الانسان المفكر يستطيع ان يعرف الله ويعرف الخير والشر بعقله من غير وحي . وهذا الرأي بعيد عن روح الاسلام وعن جميع الاديان السماوية المنزلة جميعا ، وانا قلنا به لم يصبح للأديان من تضمنه من تكاليف ضرورة ولا تكون لها معنى أن تكون الطافا من الله عز وجل .

كما يقول المعتزلة ، وهذا الرأي يناقض الفكرة الاساسية التي تقوم عليها النبوات ، وهى أن الانسان دائما محتاج الى شريعة يبينها له خالقه على السنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها ، وما كنا مقربين حتى نبعث رسولا .

وقد آمن المسلمون الاولون بنبوة النبي عليه السلام وصدقوا بما أنزل عليه من الوحي ، وفعلوا بما أمرهم ، وانتهوا عما نهاهم عنه ، ومعتقدين ان الخير ما أمر الله به وان الشر ما نهى عنه .

ويقول فى هذا هوروفتز (٢) ان النظام متأثر فيما قاله من معرفة الخير والشر

(١) الشيرستانى : الملل والنحل ص ٣٦ ، ٤١ .

(٢) د / ابو رينه : النظام ص ١٦٨ .

بطريق العقل بمذهب الرواقيين ، وهذا الرأي لابد ان يعود الى اصحابه ويقول لنا د . ابوريدة في هذا " هذا تعسف وتخريج بعيد عن النظام " .

وقد حكى الشهرستاني عن النظام انه قال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع مايتصرف فيه من افعاله فان الاشعري يذكر رأى النظام مفصلا في ذلك فيقول " كل معصية كان يجوز ان يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لايجوز ان يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك ماجاز ان لا يأمر الله سبحانه به ، فهو حسن للأمر به ، وكل مالم يجز الا ان يأمر به فهو حسن لنفسه " (١) .

وأیضا حكى الخياط أن ابراهيم كان يقول : " ان المعصية والكفر بالعبد كانت معصية كفرا ، وانما كان بالله التقبيح للمعصية والكفر وهو الحكم بأنها قبيحان (٢) .

فانمعتزلة جميعا وعلى رأسهم النظام يسمون الأفعال الى حسنة وقبيحة ويرون ان الانسان قادر على ان يميز بعقله ، قبل ورود الشرع بين حسناتها وقبحها اما بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى ، ومعرفة حسن الصدق وقبح الكذب ، واما بنظرالعقل كمعرفة حسن الصدق وان كان فيه ضرر وقبح الكذب وان كان فيه نفع ، ماعدا العبادات فهذه سبيل ادراكها السمع لا العقل (٣) .

أما الافعال التي لايقضى فيها العقل بتحسين او تقبيح بالضرورة أو النظر

(١) الاشعري : المقالات ص ٣٥٦ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٧ .

(٣) زهدى جارالله : المعتزلة ص ١٠٨ .

فهي اما مباحة كما يرى بعضهم او محظورة او موقوفة (١) .

والذى جبرهن الى هذا القول ، عدا تقديرهم للعقل ، اعتقادهم ان الافعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، وان الشرع اذا ورد بها كان مخيرا عنها — لاثباتها — اى ان الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن والقبح ، فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك الى الأبد وعلى كل حال ، والقبح قبح لذاته ويبقى كذلك الى الأبد وعلى كل حال. ونستخلص من هذا انه يوجد حد فاصل بين الاعمال الحسنة والاعمال القبيحة .

والذى يهنا هنا النظام انه ميز بين شيئين : حسن مطلق ، وقبح مطلق ، وحسن أو قبح للأمر به او النهى عنه ، وهذا موقف وسط بين أهل السنة والمعتزلة .

أما الأشاعرة يقولون ان الطاعة طاعة لأن الله أمر بها ، لالنفها ، وكذلك المعصية معصية لان الله نهى عنها ، وايضا قولهم فى الخير و الشر .

وفكرة النظام للخير والشر ما هي الانقلة لفكرة الصلاح والأصلح ويرى النظام ان الله لا يقدر على ان يفعل بعبادة الا ما فيه صلاحهم فلا ينقص ولا يزيد من نعيم اهل الجنة او عذاب اهل النار ولا يخرج احدا من الجنة ولا يدخل فى النار من ليس من اهلها ثم زاد على هذا بان قال : " بان الله تعالى لا يقدر على ان يعمى بصيرا ، او يزمن صحيحا ، أو يفقر غنيا ، اذا علم ان البصر والصحة والغنى اصلح لهم وكذلك لا يقدر على ان يغنى فقيرا او يصحح زمنا ، اذا علم ان المرفى

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ١٠٨ .

والزمانة اصلح لهم " (١) .

اذن يرى النظام أن العقل والاختيار والفعل المترتب على ذلك هي التسي
توجب الثواب والعقاب ، فاذا انعدم العقل او الفعل ، او الاختيار ارتفعت
التكاليف وانعدم العقاب (٢) .

" يقول النظام لا يكون الثواب الا في الآخرة ، وأن مايفعله الله سبحانه
وتعالى بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب لانه انما يفعله بهـم
ليزدادوا ايمانا وليمنحهم باكثر عليه " (٣) .

أما سائر المعتزلة قالوا ان الثواب قد يكون في الدنيا وأن مايفعله الله
سبحانه وتعالى من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب .
ويحكي الجاحظ عن النظام انه كان يقول :

" ان الطاعات اذا استوت استوى اهلها في الثواب ، وأن المعاصي اذا استوت
استوى اهلها في العقاب ، واذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استووا في التفصيل
وزعم ان اجناس الحيوان " الذي " يحس ويتألم في التفصيل سواء " ، وزعم أن أطفال
المشركين والمسلمين كلهم في الجنة ، وزعم انه ليس بين الاطفال ولابين البهائم
والمجانين فرق ، ولابين السباع في ذلك ، وبين البهائم فرق (٤) .

وكان يقول ان هذه السبعية والبهيمية لاتدخل ، ولكن الله عز وجل ينقل

(١) البغدادى : الفرق ص ١١٦ .

(٢) د . ابوريده : النظام ص ١٦٩ .

(٣) الاشعري : المقالات ص ٣٠٣ .

(٤) د . ابوريده : الجاحظ ص ١٦٩ .

تلك الأرواح خالصة من تلك الآفات فيركبها في أى الصور الحسان أحب " (١) .

وقد اختلف النظام مع بعض المتكلمين الذين كانوا يقولون ان ما حسن منظره من الحيوان كالخيل والظباء والطواويس فلذا فهو فى الجنة ينعم بجمال منظره ، وما قبح منظره مؤلم ، فهو فى النار عذاب الى عذاب أهلها (٢) .

والنظام لا يعجبه قول الذين قالوا فى أمر تعذيب الأطفال ان اضافة عذاب الأطفال لله تمجيد له — وذلك لان الله عز وجل هكنا شاء ولأن هذا له .

يفهم من هذا ان الله عز وجل يستطيع ان يظلم ، ولكنه لا يفعل — عدلا منه وهذا هو مقصود النظام فى الثواب والعقاب — وقد أكد النظام على ان الثواب والعقاب مترتب على الفعل او الاختيار أى العمل وهو يشمل الانسان والحيوان .

(١) الجاحظ : الحيوان ص ١٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٣ .

(٣) الاختيار :

النظام مثل سائر المعتزلة - حين قال بان الانسان خالق لأفعاله - وان له اراده وقدره - ويقول الشهرستاني عن النظام وانفرد عن اصحابه بمسائل : الاولى منها انه زاد على القدر خيره وشره منا قوله (١) .

وقد قسم المعتزلة افعال العباد قسمين : اختياريه واضطرابية والأفعال الاختيارية هي التي يقصد اليها العبد عن علم و ارادة ، وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم .

والأفعال الاضطرابية هي التي تحدث من نفسها ، ولا ارادة للمرء فيها كفعل النار للاحراق ، والرعد عند البرد ، ونسبتها الى الانسان احيانا على سبيل المجاز لظهورها على يديه ، والفعل حدث لا بد لـه من محدث - وقد جد المعتزلة في البحث عنه ، وبخاصة عن محدث الأفعال الاختيارية .

وقد اجمع المعتزلة فيما عدا معمر والجاحظ على ان الأفعال الاختيارية من صنعهم ، احدثوها بمحض ارادتهم .

اما معمر الجاحظ فيري انهما من صنع الطبيعة ، اي انهما اضطرارية كفعل النار للاحراق ، والثلج للتبريد ، وان لم ينكرا ارادة الافراد (٢) وفي هذا مافيه من تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار ،

(١) الشهرستاني : الملل ص ٣٧ .

(٢) القاضي : المغنى ج ٨ ص ٨ .

هذا الى ان صنع الطبيعة لا يرضى رجال الدين بوجه عام (١) .

اما النظام فكان يرى ان لا فعل للانسان الا الحركة ، فلا يحدث الاجسام ولا الطعوم ، وافعاله حركات نفسه وكلها من جنس واحد لان مصدرها واحد (٢) .

وبهذا اكد النظام حرية الارادة ، وان كان ضيق دائرة نشاطها ، ويقيم هذه الحرية على اساس سيكولوجى يقربه من التحليل السيكولوجى الحديث للعمـل الارادى .

وتحرز المعتزلة من استعمال لفظ الخلق بالنسبة للانسان لأنه لاخالق الا الله ، واكتفوا بلفظ " أوجد " أو " اخترع " (٣) .

وتوسع المتأخرون فى ذلك ، واصبح " خلق الافعال " تعبيرا شائعا ، ولا يقصد به الا افعال الانسان (٤) .

ان المعتزلة جميعا متفقون على ان العبد حر يفعل ما يريد ، ومختار يميز بين الخير والشر ، وقادر على فعل ما يقصد عليه ، وعلى هذا استحق

(١) د . ابراهيم مذكور : فى الفلسفة منهج تطبيقه ج ٢ ص ١٠٥ .

(٢) الاشعري : المقالات ج ٢ ص ٨١ .

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ص ٢٢٧ .

الثواب والعقاب ، وحاولوا ان يوفقوا بين هذا وبين قدرة الله وارادته ، وهى محاولة ليست يسيرة ، وكلما توسع فيها اضعفت جانب الاختيار فى الانسان .

لقد تمسكت المعتزلة برد افعال العباد اليه ، لان فيها ظلما واثما — احيانا ، والظلم محال على الله سبحانه ، وتعالى ، هذا الى أن الله تعالى ، قد ارسل الرسل وكلف عباده بتكاليف مختلفة ، لا يمكن عدالة ان يحاسبهم الا على ما صنعت أيديهم .

وقد اقترن بالبحث فى الاختيار عند المعتزلة البحث فى مسألة الخواطر — يحكى الشهرستاني عن النظام قال لابد وجود خاطرين احدهما يامر بالاقدام والاخر بالكف ليصح الاختيار .

وايضا قال الاشعري (١) عن النظام بوجود خاطرين .

وحكى عنه ابن الراوندى انه كان يقول ان خاطر المعصية من الله الا انه وضعه للتعديل ، لاليصى " (٢) .

ويحكى البغدادى " ثم اختلف المعتزلة فى صفة الخواطر — فزعم النظام أن الخواطر اجسام محسوسة ، وان الله تعالى خلق خاطرى الطاعة والمعصية فى قلب العاقل ، ودعاه بخاطر المعصية الى المعصية لليفعلها ، ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين (٣) .

(١) الاشعري : مقالات ص ٣٢٤ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ٢٧ .

يخالف النظام استاذہ ابا الہذیل وسائر المعتزلة لانہم قالوا ان الخاطـر
الداعی الی الطاعة من اللہ ، وان خاطر المعصية من الشیطان ، وعند ابي الہذیل
ان الحجة تلزم المفکر من غیر خاطر ، والنظام یقول لابد من خاطر (١) .

ومع ذلك اتفق المعتزلة جميعا علی رد کل الافعال الی العباد ، وھذاک
آیات من القرآن الکریم تؤید ذلك منها علی سبیل المثال فی قوله تعالى " قد
جاءکم بمائر من ربکم ، فمن ابصر فلنفسه ، ومن عمی فعليہا " (٢) .

وأیضا قوله تعالى " جزاء بما كانوا یکسبون " (٣) .

وقوله : " قل یاأیہا الناس قد جاءکم الحق من ربکم ، فمن اهتدی فانما
یہتدی لنفسه ، ومن ضل فانما یضل علیہا " (٤) .

وقوله : " فمن شاء فلیؤمن ، ومن شاء فلیکفر " (٥) .

وقوله : " من عمل صالحا فلنفسه ، ومن أساء فعليہا " (٦) .

(١) الاشعری : المقالات ، ٤٢٩ .

(٢) الانعام / ١٠٤ .

(٣) التوبة / ٨٢ ، ٩٥ .

(٤) یونس / ٣٠ .

(٥) الکہف / ٢٩ .

(٦) فصلت / ٤٦ .

وقوله : " كل نفى بما كسبت رهينة " (١) .

لقد رضى المعتزلة مبدأ الخير رفضاً باتاً ، وقالوا ان الانسان فاعل مختار
حر الارادة ، فاعل لأن له اعمالاً تصدر عنه هو ، ولا يمكن ان تصدر عن غيره ،
وتنزه الله سبحانه وتعالى عن أن تصدر عنه الشرور والمعاصي . هو فاعل
بقدرته واستطاعته وسنتكم عن الاستطاعة بالتفصيل .

(٤) الاستطاعة :

من قبل قرر المعتزلة ان العبد خالق افعاله الاختياريه ، وكان لابد لهم أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق ، وما أسبابه ووسائله ؟ .
فقالوا بالاستطاعة ، وسموها ايضا بالقدرة ، وتفننوا في شرحها ، وقالوا بآراء فيها شيء من الفسيولوجيا والميتافيزيقا .

وقال الأشعري ان المعتزلة اجمعوا على انها مثل الفعل ، وانها قادرة عليه وعلى ضده ، وانها غير موجهة للفعل .

وانكروا جميعا ان يكلف الله عبدا فلا يقدر عليه (١) ولكنهم اختلفوا في حقيقتها ، هل هي مجرد الصحة والسلامة ، او هل هي عرض فنفصل عن الشخص المستطيع ، او هي جزء منه . واختلفوا ايضا هل تبقى بعد الفعل او تغنى بانقضائه ؟ .

فذهب منهم الى ان الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات (٢) وليس شمة قدرة حادثة ، لان الله يخلق القدرة على العمل في الانسان جملة .

بينما ذهب ابو الهذيل العلاف استاذ النظام الى ان الاستطاعة عرض يقوم بالانسان ، وهو غير الصحة والسلامة ، يخلقه الله في الانسان عند مباشرة عمل من أعماله (٣) .

وقال النظام ان الانسان حي يستطيع بنفسه لايحياء واستطاعة

(١) الأشعري : المقالات ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٢٩ .

هى غيره ، بل هو مستطيع بنفسه ، ومستطيع لما من شأنه ان يفعله حتى تحدث فيه آفة ، والآفة هى العجز ، وهى غير الانسان (١) .

وعند النظام ان الانسان قادر على الشئ قبل كونه ولا يوصف بالقدرة عليه فى حال وجوده ، والانسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله ، خلافا لسائر المعتزلة اذ يقولون انه قادر على ما تصلح قدرته له ، خطر بباله شئ من ذلك أم لم يخطر (٢) .

وقد أجمعت المعتزلة على الاستطاعة : يريدون من ذلك التأكيد على مبدأ حرية الارادة ، ولعل النظام اشدّهم تأكيدا لذلك ، لأنه يرى ان الاستطاعة امر ذاتى ، فيولد الانسان وله قدرة على فعل ما يقصد اليه ، وان اقتصر هذا الفعل على حركات النفس .

(١) الاشعرى : المقالات ج ١ ، ص ٢٢٩ .

(٢) د. ابوريث : النظام ، ص ١٤ .

(٥) التولد :

فكرة معتزلية خالصة ، وان كانت لها اشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين تتصل بمبدأ السببية — قال بها بشر بن المعتزلة (٨٠=٨٢٦) مؤسس فرع الاعتزال في بغداد ، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة ، الآخرون ويقسم المعتزلة الأفعال قسمين :

مباشرة وهى التى ترتب على العمل رأسا ، وغير مباشرة وهى تجيء ثانويه وتسمى الأفعال المتولدة .

ورأى النظام فى التولد يتفق فى كثير من جوانبه ، ———— المعتزلة فذهب مثلا بشر فى شى من الغلو الى ان كل ماحدث ———— الاسباب الواقعة منه سواء أكان فينا اهم فى غيرنا ، هو فعلنا ، فألهم المضروب من فعل الضارب ، بل علمه بانه يضرب من فعل هذا الضارب ايضا — وابصار الشخص ، ورويته لمن يفتح عينيه من ———— هذا الآخر (١) .

وقال ابو الهذيل العلاف : ان ماتولد من فعل نعلم كيفيته ، سواء أكان فى انفسنا ام فى غيرنا ، هو من فعلنا ، كالالم المترتب على الضرب ، اما ماتولد من فعل لاتعرف كيفيته كالالوان والطعوم والحرارة ، والبرودة فهو من فعل الله (٢) .

اما النظام فيذهب الى أن فعل الانسان يقتصر على الحركة ، وهى موقوفة على نفسه ، اما ماعداها فهو من فعل الله بما طبع عليه الاشياء (٣) .

-
- (١) الاشعري : المقالات ج ٢ ص ٤٠١ .
 (٢) المرجع السابق ، ج ٢ ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .
 (٣) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٤٠٣ ، ٤٠٤ .

نلاحظ أن النظام لا يجعل للانسان فعلا الا الحركة أما ما ينشأ عنها فهو فعل الله بايجاب خلقه ، والله قد طبع الأشياء باستعدادات ، وهو القاهر للعالم على ذلك ، والقاهر للمتضادات على الاجتماع ، وهو الفاعل فى كل شىء .

والنظام برأيه هذا فى التولد يفصل بين فعل الانسان وهو الارادة والتحريك وبين فعل الله فى الطبيعة بما خلق فيها من طبائع .

وكان من الطبيعى أن تشير آراء المعتزلة فى التولد الخصوم وان يشنعوا عليهم - وقد استغلها ابن الرواندى ملاحظا أن أبا الهذيل بتفسيره للفعل المتولد يجيز ان يقتل الأموات الأحياء . ذلك لأنه لو أطلق شخص سهما ليصيب هدفا حددده ، ومات بمجرد انفصال السهم من يده ، ثم أصاب هذا السهم بعد ذلك شخصا آخر وقتله ، عدا الميت فى نظر ابي الهذيل القاتل ، وهـذه شفاعة لاتقبل عند ابي الرواندى .

يرد الخياط على ذلك بان هذا القتل لايد له من فاعل ، وتنزه الله عن ذلك ، ولايمكن ان يكون السهم لانه موات ليس بحى ولاقادر . ولم يبق الا ان يكون محدثه هو الذى اطلق السهم ، وقد اطلقه وهو حى لاصابة هدف ، ثم اصاب شخصا خطأ ، فمطلق السهم هو القاتل ، وان تم القتل خطأ " (١) .

ولم يتردد الأشاعرة وهم ينكرون التولد انكارا باتا ، فى أن ياخذوا بمال قال به ابن الرواندى (٢) وان يضيفوا اليه حججا اخرى اكثر افحاما (٣) .

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٦ - ٧٨ .

(٢) البغدادى : أصول الدين ، ص ١٣٨ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢٩٦ ، ٣٠٢ .

ومن هنا نرى أن فكرة التولد ترتبط بمبدأ السببية عند المعتزلة وقـرروا أن الكون لم يخلق عبثاً وأن له نظاماً يسير عليها وأهدافاً يسعى إليها — وفصلوا القول في الأسباب ، فتحدثوا عن الأسباب الأولى ، والأسباب الثانية وتـمـالـكوا عما إذا كان السبب يسبق المسبب أو يصاحبه ، وعما إذا كان موجباً للمسبب أو غير موجب له (١) ولهذا أنكر الأشاعرة هذا المبدأ ، وحاولوا الرد عليه عن طريق العقل والنقل (٢) .

أن موضوع التولد مثل آخر من أمثلة التحليل والتعمق الذي امتاز به المعتزلة عامة والنظام بخاصة .

(١) الأشعرى : المقالات ، ج ٢ ، ص ٤٠٤ .
 (٢) الشيرازي : نهاية الأقسام ، ص ٣٩٧ - ٤٠٦ .

خاتمة :

أثر النظام ومدرسته :

النظام فيلسوف المعتزلة الأول ، أعمقهم تفكيراً ، وأشدهم جرأة ، وأكثرهم استقلالاً في الرأي ، وأعظمهم أصالة .

لقد شغل النظام الحياة الفكرية في حياته وبعد مماته ، وظل أثره ممتداً على أعظم صوره لدى عدد من مفكرى الاسلام .

وقد ذكر لنا أصحاب الفرق كثيراً من أصحاب النظام ، فمنهم على الأسوارى وأبو جعفر الاسكافى ، والجعفران ، جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر ، ومحمد ابن شبيب ، وموسى بن عمران ، وصالح قبه ، وأحمد بن حابط ، وأحمد بن أيوب بن مانوس ، وأبو عفان النظامى ، وزرقان والاسكافى (١) .

ولم يبلغ أحد من هؤلاء مبلغ النظام فى قوه عقله وجرأته وشخصيته الفذة شأنه فى ذلك شأن العباقرة - ويمكن أن نتأكد من ذلك من خلال الرجوع الى آراء هؤلاء فى كتب مؤرخى الفرق كالأشعرى والخياط ، والبغدادى ، والشهرستانى وغيرهم .

ومدرسة النظام المعتزلية كانت أكبر مدرسة كلامية فى العالم الاسلامى ، وأكبر تلامذته على الإطلاق هو الجاحظ ، وقد ذكر فى كتابه الحيوان النظام كثيراً - وأشاد بمكانته فى تاريخ الفكر الانسانى ورغم أن الجاحظ ذو مكانة عالية فى عالم الفكر والأدب إلا أنه لم يبلغ مقام استاذة العلمية .

(١) البغدادى : أصول الدين ، ص ٣٢٢ ،

والخياط : الانتصار ص ٢٦ ، ٨٥ .

والجاحظ كان يبني فكره على آراء أستاذه — وكان متفقاً معه في كثير من آرائه ، وإن كان خالفه في بعض المسائل — ويثبت ذلك عن طريق كتب الجاحظ التي ألفها — أو عن طريق مؤرخي علم الكلام .

ورغم هجوم اغلب مفكرى أهل السنة العظماء — كالأشعرى والباقلانى — والغزالى ، وابن حزم وغيرهم من مفكرى الاسلام الا أن آراء النظام استمرت عند بعض المفكرين مثل الباقلانى انتفع فى كتاب التمهيد بأدلة النظام فى أكثر من موضع — وابن حزم رغم هجومه على النظام فى بعض الآراء ، لكنه أخذ بمذهبهم فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ — فيكرر عبارة النظام ، ويدلل على أیه ، وتابع رأى النظام فى أمر النفس واعجاز القرآن .

وكذلك وافق النظام الى مذهب اليه من الخلق فى كل وقت — وكذلك ان داود الظاهرى أخذ برأى النظام فى انكار حجية القياس ، ولعله أخذ برأيه فى انكار حجية الاجماع أيضا .

ان النظام هب مدافعاً عن الاسلام ضد المخالفين من دهرية ومنايعة، وديسانية ، وهذا يدل على اصالته الاسلامية .

ان النظام صاحب مدرسة ومذهب بقى على مر الزمان رغم الهجوم الذى تعرض له الا أن الذين هاجموه كانوا يقولون آراء تتحدث عنه كرجل مسلم مفكر صاحب مذهب فلسفى .

ان النظام كان له الفضل الأكبر فى صد التيارات الأجنبية بما فيه من مذاهب دينية وفلسفية مخالفة للدين وحاولت أن تغزو عقول المسلمين لكن النظام كان متلحاً بكل الأساليب التى تمكنه أن يدافع عن روح الاسلام — ونجح فى ذلك —

النتائج العامة للبحث

مما لاشك فيه أن دراستي للنظام - قد ساعدتني على استخراج بعض النتائج الهامة في تاريخ الفكر الفلسفي بوجه عام - وتغبر بعض المفاهيم التي كانت سائدة عن الفلسفة الاسلامية عامة ، ومكانتها في التفكير الانساني ، وتلك هي النتائج :

النتيجة الأولى :

أكد هذا البحث على أن الفلسفة الاسلامية لها كيان مستقل وليست صورة منقوله من الفكر اليوناني ، وان الفلاسفة المسلمين استطاعوا أن ينقضوا الفلسفة اليونانية ويكونوا أكثر من رأى ضدها طبقاً لأصولهم وعقيدتهم الاسلامية .

النتيجة الثانية :

كشف البحث عن أصالة النظام ، واستقلال فكره وأنه صاحب مدرسة علمية لها تلاميذها - وأنه ليس مقلداً لأحد ، أو ناقلاً عن غيره ، انما كان له دائماً فكره الخاص المستقل وظهر ذلك في مبحث الطبيعيات من خلق العالم وحدثه ، وفي الجزء الذي لا يتجزأ ، والحركة والمداخلة ، والكمون ، والطفرة ، والخلق المستمر ، والانسان وأيضاً في مبحث الالهيات ، والأصول الخمسة عنده .

النتيجة الثالثة :

ان النظام كان فيلسوفاً بحق - استطاع أن يجعل من المذهب الكلامي فلسفة نظرية تدل على فكر مبدع ، ومفكر عالم . متمشياً مع الشريعة الاسلامية والتعاليم القرآنية .

النتيجة الرابعة :

وعند دراستنا لفلسفة النظام وجدنا أنه اطلع كل ماوقع بين يديه من الفلسفات الأخرى فأخذ منها مايتماشى مع أصالته الإسلامية ونقى منها ماخالفه - وهذا ان دل على شيء يدل على أن النظام حاول أن يمزج بين هذا ونالك ليخرج بمذهب فلسفى اسلامى متكامل متمشياً مع تعاليم الاسلام .

النتيجة الخامسة :

أثبت البحث أن النظام ذو نزعة نقدية فى تفكيره ، فهو يزن كل علم بميزان العقل ، وعلى ذلك يقبل ، أو يرفض ، ولهذا استطاع أن يكون مدرسة قائمة بذاتها كان لها أثرها فى تاريخ الفكر الفلسفى وظهر ذلك اما بالأخذ عنهم أو بالهجوم عليه .

النتيجة السادسة :

أثبت البحث أن النظام مفكر مسلم قرأ ودرس واستوعب وأفاد من ذلك كله فى تكوين فلسفته الإسلامية التى تقوم على أساس عقيدته الإسلامية التى لم تمنعه من النظر والاستدلال بالعقل وأيضاً بالتفلسف - وعلى هذا كان للنظام فلسفة اسلامية متميزة عن غيرها من الفلسفات الأخرى - وكانت رداً على من حاول النيل منه أو تجاهله فى تاريخ الفكر الانسانى .

ويوفى أتحدث عن نتائج كل فصل على حده .

الفصل الأول : حياته وثقافته :

أجمع الباحثون على أن النظام اسمه أبو اسحاق ابراهيم سيار بن هانسي النظام (٢٣١ هـ = ٨٤٥ م) تلميذ أبي الهذيل العلاف كان من أعظم شيوخ المعتزلة ، ويقال انه لقب بالنظام - لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة - ويقال انه لم يعرف عن أبيه شيئا يذكر ، أما أمه فهي أخت أبي الهذيل العلاف وهو من كبار رجال المعتزلة في البصرة .

فالنظام كان من الموالى ، شأن كبار المعتزلة - فالنظام كان أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الاسلامي وقد تنبه اليه الأقدمون لما له من قيمة عظيمة وقد اعتبره ابن حزم ، وابن نباته من أعظم رجال المعتزلة على الإطلاق .

ولما كان النظام قد عاصر الرشيد المأمون ، واتصل بالبرامكة عنى هــنا أنه عاصر الحركة العقلية الفلسفية التي بلغت أوجها في ذلك العصر - والنظام كافر مسلم درس العلوم الاسلامية كلها - من فقه وكلام وأدب ، كما حفظ القرآن والانجيل والتوراة - وأيضا قراءة كتب الفلاسفة ، وأطلع على فلسفة اليونان عامة ، وأرسطو خاصة .

ومن هذا استطاع النظام أن يحتوى ثقافة عصره - ليخرج بتلك الثقافات ليضع لنا أدق مذهب فلسفي يدافع به عن الاسلام ، وظهر ذلك في مبحث الالهيات عن صفات الله - ومبحث خلق العالم والى آخره من الموضوعات التي لم يخالف الاسلام فيها .

الفصل الثانى : نظرية المعرفة :

ان النظام فى نظرية المعرفة يختلف كثيرا عن غيره من المتكلمين الاسلاميين
اذ أن النظام فى تحصيل المعرفة والعلم جمع بين الدين والسنة النبوية من جهة ،
وبين الثقافات الأجنبية والفلسفة اليونانية من جهة أخرى - ذلك لأن الانسان
يوجد فى الحياة لكي يعرف بمعنى أنه وجد ليعرف حقيقة الأشياء حوله ويحاول
أن يفسرها ويحللها ويفلسفها .

ويؤكد النظام ان مصادر المعرفة هى : الحس ، والعقل والقلب .
وأيضاً لم ينكر حجية القرآن الكريم وأيضاً لم ينكر حجية السنة النبوية وان كان
اختلف على القياس والاجماع - اذ يرى من المستحيل والعسير ان يقع اتفاق
الناس جميعاً على رأى واحد فيما عدا البديهيات والحسيات ولأسباب أخرى ذكرت
من قبل اختلف النظام على حجية القياس والاجماع .

فالنظام متكلم متفلسف جمع بين الكلام والفلسفة ليخرج مذهباً
متكاملاً فى كل جوانبه .

الفصل الثالث : آراء النظام الكلامية :

رأينا كيف تجلت آراء النظام الكلامية من خلال الأصول الخمسة التى اجتمع
عليها رجال المعتزلة - والتى لا يعد معتزلياً من لا يؤمن بها جميعاً - وقد
أثبت البحث الى أى مدى كان النظام متوافقاً مع أصول المعتزلة - الى جانب ما انفرد
به عن غيره من المعتزلة مما جعله صاحب مدرسة مستقلة .

الفصل الرابع : آراء النظام الفلسفية :

أثبت البحث أن آراء النظام الفلسفية إنما جاءت رداً على ما قيل عن النظام واتهم بأنه ليس له أى فلسفة ، وإنما هو مجرد ناقل عن اليونان — ولهذا عرضت آراء النظام الفلسفية وظهر وتجلي أن آرائه اختلفت عن آراء اليونان عامة وآراء أرسطو خاصة وإن هناك موضوعات لم تكن موجودة على الإطلاق لدى اليونان — فمثلاً نظرية الجزء الذى لا يتجزأ عند النظام تختلف تماماً عن الفلاسفة اليونان حيث يرى أن كل ما أخرجه الله إلى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود بمعنى أن الموجودات متناهية فى مجموعها ومتناهية فى عدد أجزائها ، فالأشياء لها أجزاء — أما نظرية الجزء الذى لا يتجزأ عند فلاسفة اليونان تقول أن العالم مكون من ذرات تتحرك وتجتمع فيحدث الكون — وتتفصل عن بعضها فيحدث الفساد ، والعالم مكون من هـذه الجواهر والأجزاء ، وهذه الأجزاء تتحرك فى الخلاء .

ولم يقل النظام ولا المعتزلة بالخلاء أبداً كذلك الذرات التى يتكون منها العالم تتحرك عند اليونان بذاتها . بينما عند النظام أن الله هو الذى يحركها واوجد الحركة فيها .

ومن هذه النظرية اثبت النظام برهان حدوث العالم وموضوعات أخرى أبرزها البحث واختلف النظام فيها عن غيره .

فمصدر فكر النظام صادر عن عقيدة اسلامية بينما مصدر فكر اليونان صادر عن العقل فقط .

الفصل الخامس : مدرسة النظام :

اثبت التجربة ان للنظام مدرسة وتلاميذه - تأثروا به - واستعانوا بآرائه واعتمدوا عليها وان كانوا خالفوه في بعض المسائل .

وقد تجلى أثر النظام النافذ اما بالأخذ عنه ، أو بالهجوم عليه وحتى الذين هاجموا كانوا يتحدثون عنه كمفكر مسلم له فذهب كلامي له اثره في الفكر الانساني .

والذى دعى هؤلاء الى الهجوم على النظام خروج النظام فى بعض المسائل على العادة - فنكلم فيها بجرأة زائدة . ورغم ذلك الا ان النظام ظل محتفظا بعقيدته الاسلامية خلافا عما أشيع عنه - وقد اثبت البحث ذلك .

المراجع

- (١) القرآن الكريم :
- (٢) كتب الصحاح :
- أولا : مراجع فى الفلسفة وعلم الكلام :
- (٣) الدكتور ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية وطبعة دار المعارف
القاهرة سنة ١٩٨٣ .
- (٤) أحمد الحوققى : الزمخشري - الكشاف عن حقائق التنزيل ،
وعيون الاقاويل جزء (١) الحلبي مصر
سنة ١٣٨٢ هـ .
- (٥) أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون - سلسلة توابع الفكر الغربى .
- (٦) أرسطو : الطبيعة - ترجمة أحمد لطفى السيد ، مطبعة
دار الكتب المصرية ، سنة ١٩٥٣ .
- (٧) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة - دار النشر والثقافة بالاسكندرية
بدون تاريخ .
- (٨) : _____ : أهم الفرق الاسلامية والسياسية والكلامية
ط ٧ - بيروت - الطبعة الكاثوليكية ،
سنة ١٩٥٨ م .
- (٩) الجاحظ : الحيوان : تحقيق عبدالسلام هارون - مطبعة
مصطفى البابى الحلبي ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

- (١٠) الجاحظ : البيان والتبيين - القاهرة ، سنة ١٣٢٢ هـ ،
١٩١٣ م .
- (١١) الجرجاني : التعريفات - المعجم الفلسفى ، نشرة المجمع
اللغوى المصرى ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .
- (١٢) الحافظ بن كثير : تفسير القرآن العظيم - تحقيق عبدالعزيز
غنيم ، مطبعة دار الشعب .
- (١٣) دائر المعارف الاسلامية : نقلها الى العربية محمد ثابت الفندى واخرين
سنة ١٩٣٣ م .
- (١٤) زادة (كاش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة - تحقيق
كامل بكري - عبدالوهاب ابوالنور - القاهرة
سنة ١٩٦٨ م .
- (١٥) زهدى جاز الله : المعتزلة - طبعة مصر - القاهرة ، سنة
١٩٤٧ م .
- (١٦) الزمخشري : أساس البلاغة - مطبعة أولاد اورفاند القاهرة
سنة ١٣٧٢ هـ .
- (١٧) الشوكاني : الارشاد - مطبعة مصر ، سنة ١٣٢٧ هـ .
- (١٨) الشيرستاني : الملل والنحل - تحقيق محمد بن فتح الله
بدران ، مكتبة الانجلو المصرية ، تحقيق :
محمد سيد كيلانى ، وطبعة مصطفى البابى
الحلبى سنة ١٩٧٦ م .

- (١٩) الشهرستاني : نهاية الاقدام فى علم الكلام - صوره وصححه
الفرد جيوم مكتبه المتنبى ببغداد - اكسفورد
سنة ١٩٢٤ م .
- (٢٠) الصفدي : نكت الهيان فى نكت العميان - طبعة
القاهرة ، سنة ١٣٢٩ م - ١٩١١ م .
- (٢١) القاضى عبدالجبار المعتزلى : شرح الأصول الخمسة - نشر وتحقيق عبدالكريم
عثمان ، مكتبة وهبة الطبعة الاولى سنة
١٩٦٥ م .
- (٢٢) : _____ : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل -
نشر وزارة المعارف ، تحقيق مجموعة من
اساتذة الجامعة .
- (٢٣) : _____ : متشابه القرآن - تحقيق د . عدنان زوزور (قسمان)
دار التراث - القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- (٢٤) : _____ : مادة أول للفيروز آبادى - مصر .
- (٢٥) : _____ : القرطبي : الجامع للأحكام - طبعة دار الشعب ، سنة
١٩٥١ م .
- (٢٦) : _____ : الكعبى البلخى : المقالات - نشره كليمان هوار بباريس ، سنة
١٩٠١ م .
- (٢٧) : _____ : مروج الذهب فى اخيار من ذهب - مطبعة
دار الرجا ، بدون تاريخ .

- (٢٨) الأَمَدِي : فى شرح معانى الفاظ الحكماء والمتكلمين —
وتحقيق د. حسن محمود الشافعى —
القاهرة ، سنة ١٩٨٣ م .
- (٢٩) ابن المرتضى : المنية والأمل ، حيدر آباد ، سنة ١٣١٦ هـ .
- (٣٠) ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان ، بيروت ، ١٣٩٠ هـ .
- (٣١) : الجامع الصغير — حيدر آباد ، ١٣٢٥ هـ .
- (٣٢) ابن حزم : الفصل فى المثل والنحل — المطبعة الادبية
٥ أجزاء بمصر سنة ١٣١٧ هـ .
- (٣٣) : طرق الحمامة ، نشر ابراهيم هلال
واخرين ، بدون تاريخ .
- (٣٤) : الأحكام فى أصول الأحكام — تحقيق محمد
أحمد عبدالعزيز ، مطبعة الامتياز سنة
١٩٧٨ م .
- (٣٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان — تحقيق محمد محى الدين
عبدالحميد ، مكتبة النهضة العربية بالقاهرة
سنة ١٢٩٩ هـ .
- (٣٦) ابن شاكر : عيون التواريخ مخطوط رقم ١٥٨٨ — المكتبة
الاهلية ببائيس .
- (٣٧) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث — كردستان سنة ١٣٢٦ هـ
- (٣٨) ابن بنان : منبر العيون : دار الفكر العربى ، سنة
١٣٨٣ — ١٩٦٤ م .

(٣٩) ابوبكر الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة

والرافضة ، تحقيق د. محمد محمود الخضرى ،
د. محمد عبد الهادى أبوريده ، دار الفكر
العربى ، سنة ١٩٤٧ م .

(٤٠) ابو حامد الغزالى : المستصفى من علم الأصول - طبعة

بولاق ، سنة ١٣٢٢ هـ .

(٤١) _____ : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيـا

القاهرة ، سنة ١٩٥٨ .

(٤٢) أبو الحسن الأشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين

تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ،
مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٥٧ .

(٤٣) أبو الحسن الخطاط المعتزلى : الانتصار ، تحقيق لنيرج ، القاهرة ،

سنة ١٣٢٥ هـ .

(٤٤) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، طبعة البابلي الحلبي

القاهرة ، سنة ١٩٦١ .

(٤٥) ابوالمظفر الاسفرايينى : التبصير فى الدين - تحقيق زهد الكوشرى

مكتبة الخانجى بمصر سنة ١٣٧٤ هـ .

(٤٦) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام ومشكلاته - دار الثقافة

للطباعة والنشر ، الفجالة القاهرة

سنة ١٩٧٩ م .

- (٤٧) أبو منصور بن طاهر البغدادي : الفرق بين الفرق - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - المعارف بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- (٤٨) أبو منصور ابن طاهر البغدادي : عيون أخبار الأعيان - مخطوط رقم ٦٦٧٧ ، المكتبة الاهلية بباريس .
- (٤٩) أبو نصر الفارابي : عيون المسائل ، مطبعة النيل بمصر ، بدون تاريخ .
- (٥٠) _____ : آراء اهل المدينة الفاضلة ، مكتبة ومطبعة صبيح ، بدون تاريخ .
- (٥١) ابي الحسن محمد بن احمد : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع طبعة المطبى . . استانبول ، سنة ١٩٢٦ .
- (٥٢) ابي رشيد سعيد بن محمد : ديوان الأصول تحقيق د / محمد عبد الهادي النيسابورى . . ابوريده ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر والترجمة ، القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- (٥٣) سهام عبد المجيد : المعرفة عند محي الدين بن عربي الحاتمي (رسالة ماجستير) القاهرة : جامعة عين شمس ، كلية البنات ، سنة ١٩٨٥ م .
- (٥٤) الدكتورة سهير فضل الله : ابن حزم آراءه الكلامية والفلسفية ، (رسالة دكتوراه) القاهرة ، جامعة أبووافية عين شمس ، كلية البنات ، سنة ١٩٧٤ م .

- (٥٥) الدكتور سهر فضل الله أبووافية : الفلسفة الانسانية فى الاسلام - دار النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧٨ م .
- (٥٦) _____ : الفكرة الاسلامى برد على المستشرقين دار الكتب للنشر والتوزيع - القاهرة سنة ١٩٨٥ .
- (٥٧) عادل السكبرى : النزعة النقدية عند المعتزلة (رسالة ماجستير) القاهرة : جامعة عين شمس ، كلية الآداب ، سنة ١٩٨٥ م .
- (٥٨) عضد الدين الايجى : المواقف - مئبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .
- (٥٩) الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - الجزء الأول ، دار المعارف ، سنة ١٩٦٥ م ، الجزء الثانى ، دار المعارف .
- (٦٠) عمر الدسوقى : اخوان الصفا - عيسى البابى الحلبي عصر ، بدون تاريخ .
- (٦١) فخر الدين السرازى : المحصل - القاهرة ، سنة ١٣٢٢ هـ .
- (٦٢) الدكتور محمد عبدالهادى أبوريده : الرسائل الكندية الفلسفية ، دار الفكر العربى بالقاهرة ، سنة ١٣٦٩ هـ .

- (٦٣) الدكتور محمد عبدالهادى أبوريده : النظام آراؤه الكلامية والفلسفية
دار النديم للطباعة والنشر ، الطبعة
الثانية ١٩٨٩ .
- (٦٤) الدكتور محمود قاسم : تحقيق مناهج الأئمة فى عقائد الله
الأجلو المصرية ، سنة ١٩٥٩ .
- (٦٥) نصر لطيف : نماذج الحكمه الدينية للمسلمين ،
القاهرة ، سنة ١٩٧٨ م .
- (٦٦) الدكتور يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلاميه ،
مكتبة القاهرة سنة ١٩٦٠ .
- (٦٧) الدكتور يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية — لجنة التأليف
والترجمة والنشر بمصر سنة ١٩٥٨ .

ثانيا : كتب عامية :

- (٦٨) الدكتور احمد شلبى : كيف تكتب بحثا او رسالة — مكتبة
النهضة المصرية سنة ١٩٦٣ .
- (٦٩) بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ، نقله الى العربية
عبدالحليم النجار ، دار المعارف ، القاهرة
سنة ١٩٧٤ م .
- (٧٠) فيارى اطلعت عليه : دار الكتب المصرية .
- ، ، ، : مكتبة جامعة القاهرة .
- (٧١) ، ، ، : مكتبة جامعة عين شمس .

ثالثا : كتب أجنبية :

- 1- MacDonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory, 1903.
- 2- Robin La Pensee, Grecque, Paris, 1928.
- 3- Watt (M.W.): Free will and predistination in early Islam, London, 1948.
- 4- Watt (M.W.): Islamic Philosophy and Theology, Edinburg, 1962.

رابعا : المعاجم الأجنبية :

- 1- Dictionary of Philosophy, Edited by: Dagobert, D. Runes, New Jersey, 1975.
- 2- Vocabulaire Technique et Critique De La Philosophy.

الفهرس

- (١) فهرس الآيات
- (٢) فهرس الأحاديث
- (٣) فهرس الموضوعات

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
" ليس للانسان الا ما سعى . . . "	النجم	٣٩ ، ٤١	أ
" والله أخرجكم من بطون أمهاتكم . . . "	النمل	٧٨	٢٦
" اقرأ باسم ربك الذى خلق . . . "	العلق	١ ، ٥	٢٦
" قل هل يستهم الذين يعلمون . . . "	الزمر	٩	٢٦
" قل لأملك لنفسي نفعا ولا ضرا . . . "	الأعراف	١٨٨	٣٠
" والله أخرجكم من بطون أمهاتكم . . . "	النحل	٧٨	٣١
" ألم نجعل له عينين ولسانا وشفقتين . . . "	البلد	٩٠	٣١
" قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون . . . "	الحديد	١٧	٣٧
" انا نزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون . . . "	يوسف	٢	٣٧
" وتلك الأمثال نضربها للناس لعلكم تتفكرون . . . "	الحشر	٢١	٣٧
" كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون . . . "	البقرة	٢٢٦	٣٧
" ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون . . . "	يونس	١٠٠	٣٨
" ان شر الحواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون "	الانفال	٢٢	٣٨
" يسألونك عن روح ، قل الروح من أمر ربي . . . "	الأشراء	٨٥	٤٣
" ويسألونك عن الساعة أيان مرساها . . . "	النازعات	٤٥ ، ٤٢	٤٣
" أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد . . . "	فصلت	٥٣	٤٤
" أولئك كتب فى قلوبهم للإيمان وأيدهم بروح منه "	المجادلة	٢٢	٤٤
" أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه "	الزمر	٢٢	٤٤
" انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم "	الأنفال	٢	٤٤
" ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شئ عليم "	التغابن	١١	٤٤
" ولقد فرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس . . . "	الأعراف	١٧٩	٤٦

الآية	السورة	رقم الآية	المفحة
"فانها لاتعمى القلوب التى فى الصدور"	الحج	٤٦	٤٦
" قل لئن اجتمعت الجن والانس ..."	الاسراء	٨٨	٥٠ ، ٤٧
"ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له ..."	النساء	١١٥	٥٩
" كنت خير أمة أخرجت للناس ..."	آل عمران	١١٠	٥٩
"فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول"	النساء	٥٩	٥٩
" تبياننا لكل شئ "	النحل	٨٩	٦٠
" أو لم ير الذين كفروا ان السموات والأرض ..."	الأنبياء	٣٠	٦٦
"...وقد قالت اليهود دليل الله مغلوطة ..."	المائدة	٦٤	٧١
" ... يد الله فوق أيديهم "	الفتح	٢٧	٧١
" ... ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام"	الرحمن	٢٧	٧١
"انما نطعمكم لوجه الله "	الانسان	٩	٧١
"...ولتصنع على عيني"	طه	٣٩	٧٢
"...أصنع الفلك بأعيننا "	المؤمنون	٢٧	٧٢
"... لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"	الأنعام	١٠١	٧٢
" ... قال لن ترانى ..."	الأعراف	١٤٣	٧٣
" كتاب احكمت آياته ثم فصلت ..."	هود	١	٧٤
" انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون "	الحجر	٩	٧٤
" قل الله خالق كل شئ "	الرعد	١٦	٧٤
" ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث "	الشعراء	٥	٧٥
" ومن قبله كتاب موسى "	هود	٦	٧٥
" قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي ..."	الكهف	١٠٩	٧٥

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
" فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر "	الكهف	٢٩	٨٦
" اعملوا ما شئتم "	فصلت	٤٠	٨٦
" ربنا فاعفر لنا ذنوبنا وكفر عن سيئاتنا "	آل عمران	١٩٣	٨٦
" ... ما يبذل القول لدى وما أنا بظلام			
للعبيد "	ق	٢٩	٩١
" ... ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم			
خالدا فيها "	النساء	٩٣	٩٢
" وأحل الله البيع وحرم الربا ... "	البقرة	٢٧٥	٩٢
" يا بني أقم الصلاة ... "	لقمان	١٧	١٠٠
" ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ... "	ال عمران	١٠٤	١٠٠
" ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ... "	الحجرات	٩	١٠٠
" انما قولنا لشيء اذا أردناه ... "	النحل	٤٠	١٢٥
" لقد خلقناكم ثم صورناكم ... "	الأعراف	١١	١٤٠
" ... ثم أنشأناه خلقا آخر "	المؤمنون	١٤	١٤٥
" ... خلقنا من بعد خلق "	الزمر	٦	١٤٥
" وانا قال ربك للملائكة اني جاعل في			
الأرض ... "	البقرة	٣٠ ، ٣٤	١٥٠
" انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض ... "	الأحزاب	٧٢	١٥١
" بل الانسان على نفسه بصير ... "	القيامة	١٤٠	١٥١
" أولم يتفكروا في أنفسهم ... "	الروم	٨ ، ٩	١٥١

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
"خلق الانسان علمه البيان "	الرحمن	٣	١٥٣
"... وجعل لكم السمع والأبصار..."	السجدة	٩٦	١٥٥
"ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين "	المؤمنون	١٢	١٥٦
"ونفس وماسواه "	الشمس	٧	١٥٦
"... فإذا سويته ونفخت فيه من روحي "	الحجر	٢٩	١٥٦
"وما كان لنفس أن تموت الا بأذن الله "	آل عمران	١٤٥	١٥٦
" كل نفس ذائقة الموت ... "	آل عمران	١٨٥	١٥٦
"ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق"	الأنعام	١٥١	١٥٧
"... انه لتنزِيل رب العالمين ..."	الاسراء	١٩٣	١٥٧
" قد جاءكم بصائر من ربكم ..."	الأنعام	١٠٤	١٨٢
"... جزاء بما كانوا يكسبون "	التوبة	٩٥، ٨٢	١٨٢
"قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم..."	يونس	٣٠	١٨٢
"... من عمل صالحا فلنفسه ..."	فصلت	٤٦	١٨٢
" كل نفس بما كسبت رهينة "	المدثر	٣٨	١٨٣

- (قول الرسول "صلى الله عليه وسلم " :أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله) " ٦٥
- (لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو لیسطه الله علیکم شرارکم ، فیدعو خيارکم فلا یتجاب لهم) " ١٠٠
- (من رأى منکم منكرا فلیغيره بيده ، فان لم یستطع فبلسانه فان لم یستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان) ١٠٠
- عن علی : " أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " ١٠١

(٣) فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول : حياة النظام :	٢٢ - ١
- لقبه	٢ - ١
- مولده	٧ - ٣
- النظام بين مفكرى عصره	١١ - ٧
- منهج النظام فى التفكير	١٧ - ١١
- مؤلفات النظام	٢١ - ١٨
- خاتمة	٢٢ - ٢١
الفصل الثانى : نظرية المعرفة :	٦١ - ٢٤
- تمهيد	٢٥ - ٢٤
- المعرفة فى اللغة	٢٥
- الفرق بين المعرفة والعلم	٢٨ - ٢٥
- غاية المعرفة فى القرآن الكريم	٣٠ - ٢٨
- مصادر المعرفة	٣١
• الحواس	٣٥ - ٣١
• العقل	٤٣ - ٣٦
• القلب	٤٦ - ٤٤
• الخبر المنزل من قرآن وسنة	٥٦ - ٤٦

المفحة	الموضوع
٥٨ — ٥٦	• القياس
٦١ — ٥٩	• الاجماع
١٠٣ — ٦٢	الفصل الثالث : آراء النظام الكلامية
٦٥ — ٦٣	— تمهيد
١٠٣ — ٦٥	— الأصول الخمسة
٧٦ — ٦٥	• التوحيد
٨٦ — ٧٧	• العدل
٩٥ — ٨٧	• الوعد والوعيد
٩٨ — ٩٦	• المنزلة بين المنزلتين
١٠٣ — ٩٩	• الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٠٣	— الخاتمة
١٦٤ — ١٠٤	الفصل الرابع : آراء النظام الفلسفية :
١١٠ — ١٠٥	— مدخل
	اولا : مقارنة بين الفكر اليوناني والفكر الاسلامي
١١٠ — ١٠٥	ثانيا : آراء النظام الكلامية
١١١ — ١١٠	— تمهيد
١١٢ — ١١١	• الجسم والعرض
١١٩ — ١١٣	• خلق العالم

الموضوع	المفحة
• نقد الجزء الذى لايتجزأ	١٢٧ — ١١٩
• نظرية المداخله	١٢٩ — ١٢٧
• الحركة	١٣٤ — ١٣٠
• نظرية الكمون	١٤١ — ١٣٥
• الطفرة	١٤٣ — ١٤٢
• الخلق المستمر	١٤٩ — ١٤٤
• الانسان	١٦٤ — ١٥٠
الفصل الخامس : مدرسة النظام وتأثيره فى مفكرى الاسلام :	١٨٨ — ١٦٥
— تمهيد :	١٦٧ — ١٦٦
• الخوارق والعلل	١٧١ — ١٦٨
• الخير والشر	١٧٨ — ١٧٢
• الاختيار	١٨٣ — ١٧٩
• الاستطاعة	١٨٥ — ١٨٤
• التولد	١٨٨ — ١٨٦
— الخاتمة	١٩١ — ١٨٩
— النتائج العامه	١٩٧ — ١٩٢
— المراجع العربية والأجنبية	٢٠٦ — ١٩٨
— فهرس الآيات	٢١١ — ٢٠٧
— فهرس الأحاديث	١١٢
— فهرس الموضوعات	٢١٥ — ٢١٣

أبو سلوم المعتزلي

